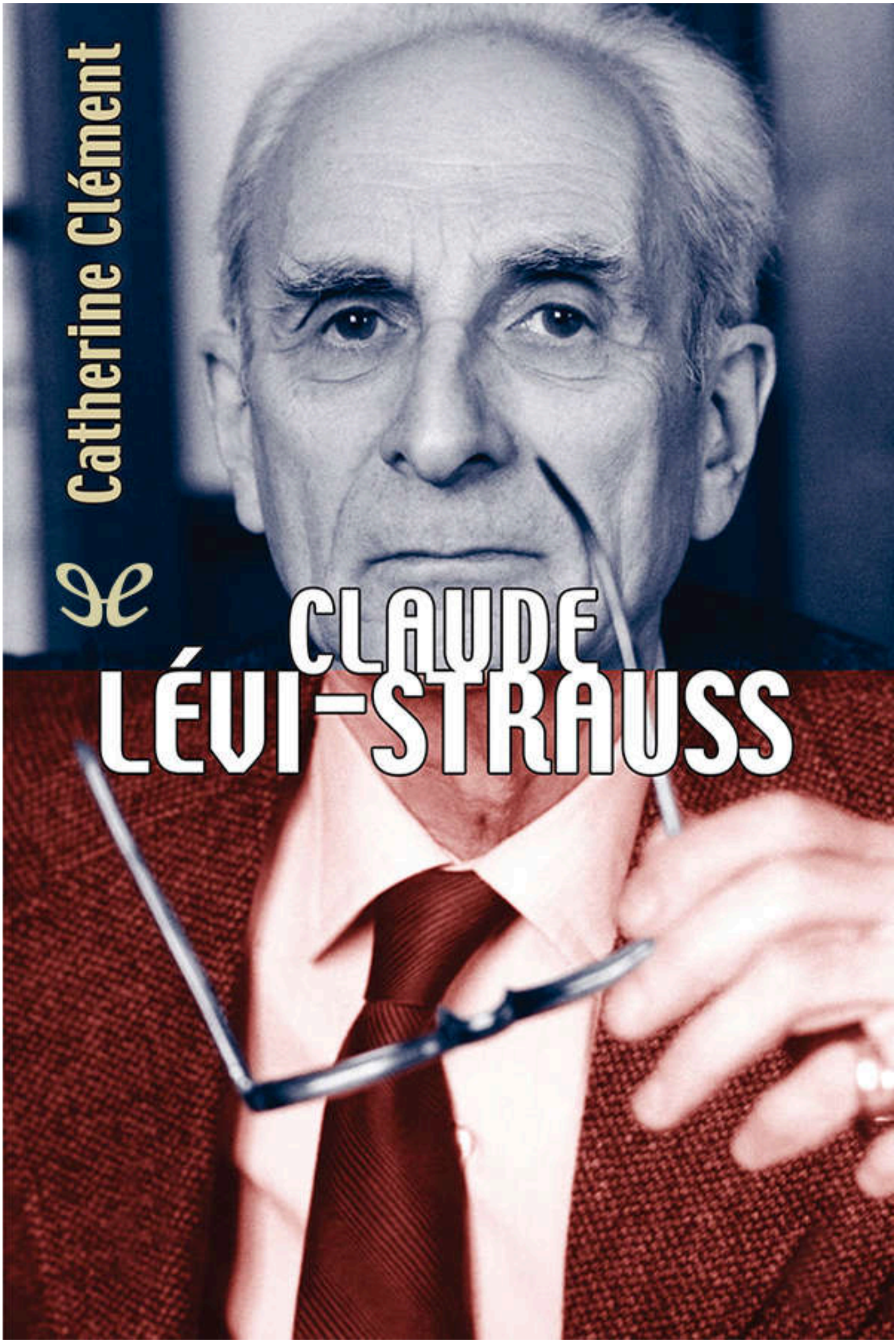
Catherine Clément
CLAUDE
LÉVI-STRAUSS

En este breve y extraordinario volumen se recorre la obra de Lévi-Strauss; la geología como modelo, las influencias de Marx y Freud, su admiración por Rousseau, su postura crítica frente a Sartre, el método del verdadero estructuralismo y su análisis de lo mitos, entre otros temas clave.

Catherine Clément

Claude Lévi-Strauss

ePub r1.0
Titivillus 25.07.16

Título original: *Claude Lévi-Strauss*
Catherine Clément, 2002
Traducción: Víctor Goldstein

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

439
CLAUDE LÉVI-STRAUSS

PRELUDIO

¿Qué es lo que yo sé sobre Claude Lévi-Strauss? En 1962, cuando lo conocí, a los cincuenta y tres años ya era el más grande antropólogo de su tiempo, fundador de la teoría estructuralista francesa con Georges Dumézil y Émile Benveniste. Yo tenía veintidós años; gracias a uno de sus libros, *El pensamiento salvaje*, había ganado las oposiciones de filosofía. Estábamos, ¿cómo decirlo?, en plena juventud. Hoy, colmado de honores, miembro de la Academia Francesa, mi viejo amigo es respetado en forma unánime como un "tesoro nacional viviente", según la bella denominación japonesa; y si la edad encorvó levemente su alta estatura, la acuidad de su espíritu no cambió. En 1970 publiqué la primera obra francesa consagrada a Claude Lévi-Strauss; treinta años más tarde, me resulta imposible escribir otra sin primero dar cuenta de tantos años de afecto compartido. Lo que equivale a decir que no seré imparcial.

¿Qué es lo que yo sé sobre Claude Lévi-Strauss? Filósofo de formación, llegó a ser etnólogo en Brasil, donde lo habían llevado un rechazo por el oficio de profesor de filosofía —demasiado repetitivo— pero también una emocionada curiosidad por la manera como vivían sus semejantes. ¿Cómo llegaba uno a ser etnólogo en los años treinta? En esa época no había estudios tan estructurados como hoy; el aprendiz debía asegurar su "terreno" por sus propias fuerzas. Lévi-Strauss organizó varias expediciones difíciles en el Mato Grosso y en la Amazonia, estudió a los indios caduveo, bororo, nambikuará y tupí-kauahib, y volvió a Francia cargado con una tesis que la segunda Guerra Mundial paró en seco: la amenaza nazi lo obligó a exiliarse, y la tesis vio la luz del día en los Estados Unidos de América, antes de sostenerla en París en 1949. *Las estructuras elementales del parentesco* produjeron el efecto de una revolución; cincuenta y tres años más tarde se las sigue discutiendo. Fundadas en la intuición de que determinadas estructuras inconscientes rigen hasta el menor detalle el funcionamiento de las sociedades, el pensamiento de Lévi-Strauss se desplegó luego en toda su amplitud explorando la magia, la religión, las formas artísticas, las formas clasificatorias y, por último, los mitos, que son su soporte para la expresión de la emoción colectiva. Pocos pensadores abarcaron un campo tan amplio con explicaciones argumentadas de una manera tan elegante: "Si hay leyes en alguna parte, debe haberlas en todas", ésta es la frase de Tylor que ubicó como epígrafe de *Las estructuras elementales del parentesco*. Este "inventario de los recintos mentales", tal como es definido en las *Mitológicas*, es de una prodigiosa riqueza. Más allá de las ciencias humanas, leer a Claude Lévi-Strauss permite comprender infinidad de cosas para quien quiere tomarse el trabajo de observar el mundo. Cada uno de sus libros es un manual de pensamiento que fuerza a la inteligencia a abrirse y una suerte de evangelio laico que ayuda a conmoverse ante la vida.

¿Qué es lo que yo sé sobre Claude Lévi-Strauss? Este conservador declarado no dejó de manifestar una preciencia ampliamente superior a la de sus contemporáneos. ¿Quieren comprender el presente? Lean *Tristes trópicos*, allí está todo. En 1949, esto es lo que escribía acerca del islam:

> Que el Occidente se remonte a las fuentes de su desgarramiento: al interponerse entre el budismo y el cristianismo, el islam nos islamizó, cuando el Occidente permitió que las cruzadas lo llevaran a oponerse a él y por lo tanto a asemejársele, antes que prestarse —si no hubiera existido— a esa lenta ósmosis con el budismo que nos hubiera cristianizado más y en un sentido tanto más cristiano en la medida en que nos hubiéramos remontado incluso más acá del cristianismo. Fue entonces cuando el Occidente perdió su posibilidad de seguir siendo mujer (1955: 473).[*]

¡El Occidente como mujer! Pero ¡qué extraña idea! ¿De dónde salía? De intuiciones surgidas en un humilde templo budista sobre la frontera birmana, lugar donde la androginia de los oficiantes se expresaba sin vueltas; de una visión precaria, pero atinada, del Pakistán recién nacido, teocracia musulmana fundada en la pureza, el etnólogo había extraído los elementos necesarios para presentir, con más de cincuenta años de anticipación, el horror que los fundamentalistas musulmanes tienen de las mujeres, el futuro rigorista del actual Pakistán, la persecución de los budistas y la escisión forzada entre el Occidente y el Islam, problema de nuestra actualidad. ¿De dónde le vino ese talento de profeta? No sé. Pero al comenzar este libro en el momento en que los talibanes, hace no tanto tiempo, aterrorizaban a las mujeres y las ejecutaban en público en el estadio de Kabul, esta frase, aparentemente insensata, sobre el Occidente que no pudo seguir siendo mujer, finalmente encuentra todo su sentido.

¿Qué es lo que yo sé sobre Claude Lévi-Strauss? Nunca el difícil diálogo entre los dos sexos fue tan apasionante como con este gran hombre. Jamás olvidó pensar la dimensión mujer del universo, que

convirtió en la materia prima de sus trabajos. Sin embargo, nada de compromisos: Lévi-Strauss desaprobó la entrada de las mujeres en su Academia, porque no se cambian las reglas de una institución secular. Conservador, les digo.

A decir verdad, lo que yo sé sobre él no dejó de cambiar. En 1970 creía tenerlo sólidamente agarrado, como se atraviesa el abdomen de una mariposa muerta con un alfiler para desplegar el esplendor de las alas: a mi manera de ver, Lévi-Strauss era un filósofo disfrazado de etnólogo, un constructor de sistemas inconscientes que destronaba al sujeto pensante en provecho de poderosos determinismos. ¡Tonterías! Yo había confundido los puntales necesarios para la construcción de la casa con la propia casa, me escribió. Después de la reprimenda y con pruebas fundadas, decidí ser más prudente. Lo que yo sé es que en caso de avería del pensamiento, cuando se me aparece una pregunta insoluble, releo a Lévi-Strauss y encuentro.

No, no es un filósofo. Si la filosofía pudo servirle de andamiaje, su pensamiento nació del enfrentamiento con lo real. Sobre el terreno, el oficio de etnólogo pasa por una realidad que no carece de relaciones con las de la guerra: condiciones de vida difíciles y cambiantes, cierta peligrosidad sanitaria, una alimentación precaria, una proximidad animal, desacostumbrada para los occidentales, y, enfrente, unos semejantes cuyo pensamiento se apoya en otros valores, fastidiosos, pero tan fuertes como uno… Algo que pone en constante alerta, al punto de que, luego, uno ya no es lo que era.

1. EL DEVENIR DEL ETNÓLOGO

Al parecer, no llega uno a ser etnólogo sin profundas perturbaciones.

> El recuerdo más tenaz que me dejaron tales experiencias es ante todo el de un agotamiento físico y mental constante. Pero los etnólogos tienen para esto dos respuestas diferentes: algunos se ponen a trabajar día y noche con fuerzas centuplicadas, y acumulan notas, observaciones y documentos; otros, por el contrario, se encierran en sí mismos y en cierto modo se dejan flotar; se entregan a un trabajo inconsciente que de todos modos se produce, para instalar en ellos observaciones, hacer surgir reflexiones, pero que a veces se manifestarán a su conciencia años después de su estadía en el terreno. Creo que nunca hay que decidir de antemano lo que uno busca y cómo lo hace.[1]

De regreso a su tierra, el etnólogo tiene dificultades para vivir entre los suyos. Se siente como Lázaro, extraviado entre el mundo de los muertos y el de los vivos. ¿Cuál de los mundos es el vivo, el que uno acaba de dejar o el que vuelve a encontrar? En general, los dos. Un poco de carne mental permanece aferrada a la casa de palmas, a la choza enramada, y sin embargo fue en verdad bajo esta choza acogedora donde padeció la nostalgia. Un abismo separa las condiciones de vida de un grupo de amerindios del Brasil de las de un intelectual educado en Europa en una familia burguesa: sin agua, sin electricidad, acostado en el suelo, devorado por los mosquitos, acosado por las hormigas, picado por las abejas, el europeo soporta, pero no se acostumbra. Una vez que salió de apuros le resulta difícil admitir la comodidad extrema de su país. ¿Por qué tanta injusticia entre pobres y ricos?

El joven Lévi-Strauss se dirigió a Brasil en barco, partiendo desde Marsella. Como la travesía transatlántica seguía poco más o menos el surco de Cristóbal Colón, los buques cruzaban la región de brumas sobre la línea ecuatorial. Allí el océano permanece inerte; ambos mundos, el Viejo y el Nuevo, sólo están separados por ese "taciturno elemento" donde los vientos dejan de soplar. Pasaje místico, inercia peligrosa. El descubrimiento del Nuevo Mundo, las matanzas que luego se produjeron, las perturbaciones económicas, teológicas, geopolíticas, sus consecuencias sobre la esclavitud de los negros, bajo el nombre de tráfico triangular, es uno de los más temibles acontecimientos de la Historia. "La humanidad jamás había conocido una prueba tan desgarradora, y nunca más conocerá otra semejante, a menos que un día, a millones de kilómetros del nuestro, se revele otro globo, habitado por seres pensantes" (1955: 81).

De ambos lados del Atlántico, los hombres torturaron a "criaturas" sospechosas de ser animales o divinas. Para verificar la eventual divinidad de los europeos, los indios los ahogaron, montando guardia alrededor de sus cadáveres para ver si se pudrían; en cuanto a los europeos, redactaron el catálogo de los comportamientos inhumanos que, en todo indio, les permitirán ver a un animal. Así, en 1525 y ante el Consejo de Indias, Ortiz declaraba: "Comen carne humana, no tienen justicia, van todos desnudos, comen pulgas, arañas y gusanos crudos… No tienen barba y, si de casualidad les crece, se apuran por depilarla" (1955: 82). La conclusión se impone: estarán mejor como "hombres esclavos" que como "animales libres".

El etnólogo no puede ignorar el remordimiento de pertenecer al mundo que se hizo culpable de diezmar a otro. Sólo se posee una idea imprecisa de la demografía de América Latina en la época de los Conquistadores; pero un ejemplo permite medir su escala. En la isla antiguamente llamada La Española, hoy compartida entre Haití y Santo Domingo, los indígenas eran alrededor de 100 mil en 1492; ¡un siglo más tarde no eran más que 200! En cambio, pese a sus interminables guerras intestinas, Occidente no dejó de crecer y enriquecerse. Cualquiera que sea su país de origen, el etnólogo de hoy no podrá descargarse del simple hecho de que pertenece a un país suficientemente rico para permitirle ejercer ese oficio lujoso: estudiar, durante toda su vida, las otras culturas. Allá se muere de hambre; aquí se paga para adelgazar. Y en todo el mundo, el amontonamiento por millones en el espacio ciudadano produce cada día más desperdicios. De donde proviene esa famosa denuncia, una de las frases más conocidas de *Tristes trópicos*: "Lo primero que nos muestran los viajes es nuestra basura lanzada a la cara de la humanidad" (1955: 38).

Uno no se pasa toda la vida enojado. De esta indignación que nunca lo abandonó Lévi-Strauss hizo el fermento de su obra. El *status* de Lázaro entre vivos y muertos termina por esfumarse. Con el tiempo, a través de la obra del inconsciente, el etnólogo es presa del pensamiento. Tras haber intentado las notas y los documentos, Lévi-Strauss se sumó a la segunda categoría de etnólogos, los que comienzan por dejarse flotar. Así se bosqueja su primera figura: Lévi-Strauss, etnólogo francés, se define como un analista de sociedades.

Pero no de todas las sociedades; no sobre todo lo "social", ni mucho menos lo "societal", palabra bárbara

inventada a fines del siglo XX. Porque las sociedades a las que se aproxima Lévi-Strauss son pequeños grupos sin escritura ni archivos, totalmente desguarnecidos, socavados por el progreso moderno. Es raro que un etnólogo esté enamorado del progreso. La occidentalización de las Américas expuso a los indígenas del Norte y del Sur al contacto con los blancos, portadores de enfermedades contra las cuales los autóctonos no estaban inmunizados. Un simple resfrío puede devastar una tribu; y si se construyen casas durables en vez de chozas hechas de palmas, la tribu tampoco sobrevivirá. Lo que equivale a decir que el etnólogo constantemente es víctima de un dilema imposible: al estudiar, ocurre que puede poner en peligro a aquellos que quiere preservar. No, al etnólogo no le gusta el progreso, fuente de mutilaciones graves de las sociedades primarias.

> No hay más nada que hacer: la civilización ya no es esa flor frágil que se preservaba, que se desarrollaba con gran trabajo en algunos rincones resguardados de una tierra rica de especies rústicas, sin duda amenazadoras por su vivacidad, pero que también permitían variar y revigorizar la siembra. La humanidad se instala en el monocultivo; se dispone a producir la civilización en masa, como la remolacha (1955: 39).

Espontáneamente, el etnólogo se vuelve ecologista, conservador de los frágiles equilibrios entre naturaleza y cultura, que vio vivir bajo sus propios ojos.

Aquí, este tema habrá de repetirse: el único verdadero pensador ecologista en Francia se llama Claude Lévi-Strauss. Esta forma de pensamiento no descansa en el optimismo, no. Por gusto, o superstición, Lévi-Strauss jamás omite terminar sus libros con una proclama desencantada: no somos más que una pequeña arruga en el agua universal, un simple estremecimiento en la historia de la evolución. Esta sólida muralla permite pensar con comodidad, avanzando allí donde otros andan con dilaciones. Esto ocurre tanto con el pensamiento de Lévi-Strauss como con el de un budista sin vestimenta púrpura ni escudilla para las limosnas, ligado a algunos enunciados primigenios: nada es, todo es sufrimiento, sólo vale el justo medio, donde es bueno vivir, pero con precaución.

2. ENTRAREMOS EN LA CARRERA

Todo es sufrimiento. La brillante carrera del joven etnólogo se detuvo en seco con el advenimiento del vergonzoso régimen de Vichy, durante la segunda Guerra Mundial. Judío francés de origen alsaciano, Lévi-Strauss pronto fue exonerado, y, para salvar su vida, se embarcó en un barcucho donde también se encontraban André Breton, padre fundador del surrealismo, como Víctor Serge, trotskista histórico. Tan fastuosas, extravagantes y divertidas como habían sido las travesías transatlánticas hacia Brasil, tan penosa fue la travesía del exilio. Refugiado en Nueva York, Lévi-Strauss se codea con los exiliados de Francia, pero también con las estrellas intelectuales de América; allí conoce al gran lingüista Roman Jakobson, descubre las esculturas amerindias del Noroeste de los Estados Unidos en el museo. Luego, cuando termina la guerra, se convierte en consejero cultural ante la embajada de Francia en los Estados Unidos, en Nueva York.

La experiencia no duró mucho; en 1948 Lévi-Strauss vuelve a ser etnólogo. El resto fue brillantemente clásico: subdirector del Museo del Hombre en 1949; director en la V sección de la Escuela Práctica de Altos Estudios en la cátedra de religiones comparadas de los pueblos sin escritura; luego, en 1959, elección en el Colegio de Francia en una cátedra de antropología social que ocupó hasta 1982; por último, elección en la Academia Francesa en el sillón 29, en 1973. En esa época yo era una de las intelectuales del Partido Comunista francés. Movida por el celo de los neófitos, escribí una carta muy sentida al nuevo académico: ¿qué iba a hacer entre los reaccionarios? La respuesta fue mordaz: una cartita que evocaba sin vueltas la pasmosa cantidad de académicos en la URSS. Fue nuestra única disputa; a mi juicio, haberme respondido fue un rasgo de generosidad.

Clásico como era, lo sigue siendo. Pero en este clasicismo vibra un timbre diferente. No fue totalmente su culpa si, en 1954, le encargaron un relato de viajes que escribió en tres meses, a marcha forzada. Publicado en 1955, *Tristes trópicos* tuvo un enorme éxito y estuvo a punto de obtener el premio Goncourt, desgraciadamente reservado por estatuto a las novelas. Hable de este libro a su autor y pegará un respingo, convencido de haberlo escrito demasiado a las apuradas, por encima, sin reflexionar. Sin duda. Al forzar su pensamiento, esa velocidad lo obligó a dejar surgir de sí mismo cohetes en forma de fuegos de artificio. Insólitas, desconcertantes, deshilvanadas, saltándose las épocas, los años, las estaciones, anhelantes por tener que rebobinar una vida a toda marcha, las fulguraciones de *Tristes trópicos* son de aquellas que trazan caminos en la noche. Y la cosa sigue durando.

En la última década del siglo XX, mi viejo amigo fue lo bastante generoso para autorizarme a escribir un libreto de ópera según *Tristes trópicos*. Me dio los derechos con algunas condiciones: no quería escuchar la música del compositor Georges Aperghis —porque, decía con gracia: "Luego de Schoenberg hay divorcio…"— ni asistir a las representaciones. *Tristes trópicos* fue creada en la ópera de Estrasburgo en el otoño de 1996, con música de Aperghis, y puesta en escena y decorados de Yannis Kokkos. En uno de los últimos ensayos, los autores de esta fechoría firmamos una carta al héroe: técnicos, iluminadores, cantantes, coreutas, músicos, vestuaristas, acomodadoras: todos firmamos. Habíamos trabajado bien, con fervor. Pero al subir a escena para los saludos, tuve la extraña impresión de haber usurpado algo.

Su otra vida. La primera frase de *Tristes trópicos* se hizo famosa: "Odio los viajes y a los exploradores". Y ahí se encadena con los detalles insípidos, los acontecimientos insignificantes que, a modo de aventura, ocupan el sitio de lo cotidiano en el etnólogo. El libro está lleno de eso y, sin embargo, a causa de esos detalles, la potencia del espíritu surge más libremente. De ello dan fe esos episodios extraídos del seno de la fatiga en un campamento de indios tupí-kauahib en 1938. Estamos en Brasil, en la región de Pimienta-Bueno; los indios tupí-kauahib, por miserables que sean, son los últimos descendientes de la gran civilización Tupinambá, uno de cuyos vestigios reales subsiste en el Museo del Hombre, un manto de plumas real, símbolo de la autoridad territorial del jefe. Y de pronto Emidio, campesino reclutado en Cuiaba para ocuparse del cargamento de los animales, se apoya en su fusil por descuido: sale el tiro, tres dedos estropeados, la palma rota. Amputarlo sería privarlo de oficio. Entonces se decide conducir al herido al campamento del doctor Vellard, médico de la expedición, a tres días por el río. Emidio sufre y delira. Los gusanos, que le invadieron la herida, le causan dolores espantosos. Y en esta atmósfera de desastre sobreviene el milagro: los gusanos se comieron la gangrena y, luego de muchas intervenciones sucesivas del doctor Vellard, la mano de Emidio se salva.

Entretanto, mientras conducen a Emidio hacia la sala de auxilios, el etnólogo se habrá encontrado con

los tupí-kauahib. “Liquidación melancólica de una cultura moribunda”, escribe. ¡Y sin embargo! El jefe, Taperahi, le reserva una sorpresa al atardecer. Entra en trance y canta, pero con doce voces: él solo encarna los personajes de una farsa cuyo héroe es un pájaro. Dos veces cuatro horas, dos noches seguidas. Hasta el momento en que Taperahi, empuñando un cuchillo, se abalanza sobre su esposa; tienen que dominarlo. Un día, los gusanos curan la gangrena devorándosela; otro día, posesión y trances están en el linde de la música y el mito. Así son las potencias del espíritu: devoradoras, exaltantes, musicales.

Si bienes cierto que, en *Tristes trópicos*, no siempre son controladas y surgen como un torrente demasiado tiempo contenido, este texto exaltado contiene en germen la casi totalidad de la obra de Lévi-Strauss. A regañadientes, tal vez; en desorden, sin duda; ¡pero con qué fuerza! La suficiente para maravillar a los lectores desde hace más de medio siglo. ¿Es bastante para conocer a Lévi-Strauss? Sí, si sencillamente se quiere respirar el olor de la obra, como Don Giovanni el *odor di femine*; no, si se quiere comprender uno de los pensamientos más organizados y poderosos del siglo XX.

3. EL MODELO GEOLÓGICO

A la manera de ver de Lévi-Strauss, la geología es la matriz de su pensamiento: su actitud se inspira en el descifrar un paisaje, "inmenso desorden que permite escoger el sentido que uno prefiere darle". Descifrar, identificar: la realidad manifestada disimula cuidadosamente su verdad, y "la índole de lo verdadero se transparenta ya en la atención que pone en sustraerse" (1955: 50).

En *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss describe su experiencia de base con un minucioso lirismo: "la persecución en la ladera de una meseta languedociana de la línea de contacto entre dos capas geológicas", recuerdo más conmovedor que cualquier escapada al Brasil central. Símbolo de una formidable avidez por comprender; la elección de un sentido, para Lévi-Strauss, va mucho más allá de las "especulaciones agrícolas" (aquí se cultivó la vid o la alfalfa), los accidentes históricos o prehistóricos (vaya, una valva de ostra fósil entre dos surcos). No, la elección de un sentido se lleva a cabo cuando el caminante descubre repentinamente las huellas de una fisura de varios milenios de una antigüedad que, en un pase de magia instantáneo, encoge el espacio y el tiempo. "Me siento bañado por una inteligibilidad más densa —escribe— en cuyo seno los siglos y las leguas se responden y hablan lenguajes finalmente reconciliados". Este brusco borramiento del espacio y el tiempo no deja de evocar un sentimiento de arrebato, hasta un éxtasis místico, del que da fe, entre otros, la palabra en que se apoyan: "bañado".

Si bien carece de énfasis, la dimensión extática en Claude Lévi-Strauss puntúa su pensamiento. Y la mejor prueba se encuentra en la música, a la que dedicó tantos estudios. "Madre del recuerdo y nodriza del sueño", según las palabras utilizadas por Emmanuel Chabrier, la música es una de esas evidencias donde se reconcilian el espacio y el tiempo, como en el camino que siguen paso a paso el jinete Gurnemanz y el joven Párs ifal en la obra de Wagner, en el momento en que el idiota se convierte en redentor. La desgracia —¿o la suerte?— es que la música escapa al pensamiento. Ella sigue siendo el muro contra el cual se estrella el método. Pero no es la música la que marcará el camino. Entonces, ¿qué?

Freud y Marx sirvieron de puntos de referencia al joven etnólogo en busca de un modelo de "geología humana": el inconsciente, por un lado, las infraestructuras, por el otro, son en efecto el equivalente de las capas geológicas que sostienen cualquier paisaje. Sin embargo, ni Marx ni Freud, para Lévi-Strauss, representan el papel de modelos. Para nada política, y poco sociológica, la visión que tiene Claude Lévi-Strauss de Marx es la de un constructor de modelos sociales estudiados en laboratorio antes de ser enfrentados con lo real e interpretados. Por lo que respecta a Freud, no es tan ponderado por ser el inventor de una técnica, el psicoanálisis, como por haber utilizado, también él, el modelo de la falla arqueológica en su concepción del inconsciente.

4. ACERCA DEL USO DE KARL MARX

Entre los rasgos de carácter que Lévi-Strauss se atribuye en *Tristes trópicos*, subraya una interesante invalidez: sería incapaz de fijar su atención dos veces seguidas en el mismo objeto. Al punto de tener "la inteligencia neolítica. Semejante a los fuegos de maleza indígenas, abrasa suelos a veces inexplorados; tal vez los fecunda, para extraer a los apurones algunas cosechas, y tras ellas deja un territorio devastado". Miremos de cerca la metáfora. ¿Qué es la chamicera? Una técnica agrícola que produce fertilizante a través del fuego y las cenizas; un pasaje de lo crudo a lo cocido para obtener, nuevamente, lo crudo. Al leer a Lévi-Strauss, no es posible evitar el balanceo de un vaivén que jamás se pierde en una "superación". Lo que es marxista en su actitud, más allá de un modelo básico de las ciencias sociales, es ese abrasamiento del campo inexplorado, la chamicera del "destruir-fecundar", cercano a la idea revolucionaria.

Pero también los medios de hacer salir lo verdadero tras las apariencias. Ya sea en la *Antropología estructural* o en *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss, al analizar los grupos de amerindios que estudió en sus misiones, siempre descubre una estructura oculta tras una manifiesta, destinada esta última a "encubrir" la primera. Las manifestaciones engañosas, que Karl Marx llamaría "superestructuras", a primera vista son de naturaleza totalmente diferente: pinturas faciales en los caduveos, distribución del poder entre los bororos, por ejemplo.

Los caduveos que Lévi-Strauss estudió en Nalike pertenecen a la familia de los mbaya-guaicurúes, una sociedad muy jerarquizada, organizada en castas: en la cumbre, dos categorías de nobles, por herencia o ennoblecimiento; luego, los guerreros; por último, siervos y esclavos. Arrogantes al punto de hacerse respetar por los portugueses, que los trataban de "don" y "doña", los mbaya practicaban en una vasta escala el infanticidio y el aborto, antes que padecer la coerción de las uniones desacertadas: el grupo no se reproducía naturalmente sino por adopción de niños, sustraídos en el curso de expediciones guerreras que no tenían otros fines. No queda gran cosa de los mbaya, salvo esos caduveos, que, del pasado prestigioso de esa sociedad caballeresca, conservaron un rasgo extravagante: las pinturas faciales, que son obra de las mujeres, ya que los hombres son más bien escultores. Y los motivos, perfectamente indiferentes a la osamenta del rostro, ya que las decoradoras pueden reproducirlos sobre papel, permanecen inalterados a través de los años. Este hecho es tanto más sorprendente cuanto que la vieja experta que decora un rostro utiliza una espátula mojada en el jugo del "genipapo", totalmente incoloro, y que se oxida al cabo de cierto tiempo: lo cual significa que el dibujo, trazado con mano segura, no se nota en su trazado visible.

Los rostros femeninos comparten dos tipos de rasgos: el primer estilo, que corta y separa por la vertical o la horizontal, es angular y geométrico; el segundo, volutas y arabescos que adornan y se arremolinan, es curvilíneo. Además, la asimetría y la simetría se armonizan en un arte seductor, como el más perfecto de los maquillajes. Los primeros misioneros fueron interrogados con rudeza: ¿por qué eran tan estúpidos que no se decoraban la cara? Porque, evidentemente, para pertenecer a la humanidad, un mbaya —por tanto, un caduveo— no puede permanecer en el estado natural. Ese violento rechazo de la naturaleza concuerda con la práctica del infanticidio, rechazo de la procreación natural.

> Las pinturas faciales confieren al individuo primero su dignidad de ser humano; operan el pasaje de la naturaleza a la cultura, del animal "estúpido" al ser civilizado. Luego, diferentes en cuanto al estilo y la composición según las castas, expresan en una sociedad compleja la jerarquía de los estatus. De este modo, poseen una función sociológica (1955: 220).

Tres castas endogámicas y hereditarias dividían rigurosamente a los mbaya; únicamente los nobles podían contentarse con decorar sus frentes. Tres castas, por cierto, pero también un no menos riguroso principio de complementariedad: entre los vecinos de los mbaya, si bien estaba prohibido que el noble desposara a una guerrera y el guerrero a una sierva, en cambio era obligatorio que cada uno desposara a la pareja de la otra mitad. A la división en tres se añade una distribución en dos. Por lo tanto —concluye Lévi-Strauss—, es justo decir que la asimetría de las clases, en un sentido, se encuentra equilibrada por la simetría de las mitades (1955: 222). El mismo esquema se encuentra en los dos estilos de las pinturas del rostro: a la simetría del estilo geométrico se agrega la asimetría de las volutas, de manera que la manifestación de una disidencia interna a la sociedad caduvea se expresa, inconscientemente, en el arte magnífico de las viejas decoradoras. ¿Dónde está la superestructura? Alrededor de la nariz, de los labios, de

las órbitas. ¿Dónde la infraestructura? En la distribución complementaria de las tres castas y las dos mitades.

Como vemos, en modo alguno se trata de pedir prestado a Karl Marx una infraestructura de tipo económico, reflejada en una superestructura ideológica.

Lévi-Strauss tomará en préstamo el mismo método, que se encontrará sin interrupción a lo largo de toda su obra, para analizar la sociedad bororo. Un grupo bororo implica dos mitades rigurosamente complementarias, que disimulan tres castas endogámicas. En todo caso hay que descubrirlas, porque nada permite adivinarlas en la presentación de sí misma que hace la sociedad bororo; y en nada puede compararse con la de los caduveos. Vestidas de austeros ornamentos negro, ocre, blanco (los dientes de animales) y rojo, las mujeres están excluidas del adorno, reservado para los hombres, que preparan interminablemente en la "casa de los hombres" —en el centro del pueblo— sus peinados de plumas policromas, sus plumones pegados sobre la piel, sus maquillajes ceremoniales. Pocos objetos igualan el esplendor del arte de los amerindios del Brasil: armonía de plumas de colores brillantes, delicadamente arregladas en diademas, tiaras, collares y colgantes, joyas verdaderas y frágiles. Para ello, los bororos capturan guacamayos jóvenes que conservan en cautiverio para desplumarlos sin matarlos, llegado el momento. En este arre nada es femenino. Que una mujer se aventure por el lado de la "casa de los hombres" y será capturada y violentada… Lo cual implica la gravedad de los actos rituales que practican los hombres a escondidas.

Ostentosamente, un pueblo bororo se divide en una mirad Cera, y una mirad Tugaré. Como los misioneros salesianos dibujaron el rígido plano del pueblo bororo desde el inicio del siglo XX, los etnólogos conocen su sorprendente perennidad. Es un círculo en cuyo derredor se alinean las casas individuales, y está dividido por una línea vertical en cuya parte media domina la casa de los hombres, ligada a cada una de las moradas por un sendero. Cuando un joven se casa, deja la vivienda de su madre, del lado Cera o Tugaré, para ir a la de su mujer, por el lado Cera o Tugaré. El niño que nazca de su unión será necesariamente del clan materno. Cuando muere un Cera son los Tugaré los que ofician, e inversamente. Los Cera poseen el poder del orden político y religioso, motivo por el cual se los llama "débiles", mientras que los Tugaré, cercanos al universo físico, señores de las aguas y de la tierra, poseen el poder de la brujería. Y, sin embargo, son tres las castas que rigen a escondidas las uniones bororo: son las mujeres las que poseen los terrenos y el estado civil…

> Al moralista, la sociedad bororo le propina una lección: que escuche a sus informadores indígenas: como lo hicieron conmigo, ellos le describirán ese *ballet* donde dos mitades del pueblo se imponen vivir y respirar una por la otra; intercambiando las mujeres, los bienes y los servicios con un ferviente prurito de reciprocidad; casando a sus hijos entre ellos, enterrando mutuamente a sus muertos, garantizándose mutuamente que la vida es eterna, el mundo caritativo y la sociedad justa. Para dar fe de estas verdades y mantenerse en esas convicciones, sus sabios elaboraron una cosmología grandiosa; la inscribieron en el plano de sus pueblos y en la distribución de sus habitaciones. Dieron vueltas y más vueltas a las contradicciones con que tropezaban, no aceptando jamás una oposición sino para negarla en provecho de otra, cortando y cercenando los grupos, asociándolos y enfrentándolos, haciendo de roda su vida social y espiritual un blasón donde la simetría y la asimetría se equilibran, así como una bella caduveo, más oscuramente torturada por la misma preocupación, lacera su rostro […] Por mucho que los bororos desarrollaron su sistema en una prosopopeya falaz, no más que otros lograron desmentir esta verdad: la representación que una sociedad se hace de la relación entre los vivos y los muertos se reduce a un esfuerzo por ocultar, embellecer o justificar, en el plano del pensamiento religioso, las relaciones reales que predominan entre los vivos (1955: 277).

5. SIMBOLISMO, POLINUCLEÓTIDOS, ANTIDEPRESIVOS

En 1949, cuando Claude Lévi-Strauss publica *Las estructuras elementales del parentesco*, su tesis de etnología, Simone de Beauvoir, entusiasmada, publica un artículo de Lévi-Strauss en *Les Temps modernes*, revista faro del movimiento existencialista. Pero nadie, en el seno de esa *intelligentsia*, supone el foso que separa al joven etnólogo de sus contemporáneos. En el mismo momento en que Sartre hace triunfar la fenomenología alemana afirmando la primacía de la existencia sobre la esencia, cuando Lacan se dispone a releer a Freud expurgándolo de la neurofisiología, Lévi-Strauss publica en *Les Temps modernes* un artículo sin demasiada alharaca, "El brujo y su magia", donde se interroga sobre el mecanismo de la curación mediante símbolos. ¿Símbolos? Sí, pero no solamente. El mismo año, "La eficacia simbólica" aparece en la *Revue des religions d'histoire*

.

El objeto de este último artículo es un largo encantamiento de los indios cuna (Panamá), cantado por el chamán en el curso de un parto difícil. Acompañado de fumigaciones de granos de cacao e imágenes sagradas confeccionadas para la ocasión, el tratamiento del chamán no implica ninguna manipulación física: no mete la mano en el útero para dar vuelta al feto, no hace ninguna incisión, no toca el cuerpo. No, lo que hace el chamán, dice Lévi-Strauss, es "una *manipulación psicológica* del órgano enfermo" (1958: 211). ¿Cómo procede? Se lleva a la mujer al dominio de Muu, poderosa fabricadora de fetos, y que, bruscamente inamistosa, se apoderó del alma en situación de alumbramiento. Las *michu*, imágenes sagradas, cubiertas de enormes sombreros que evocan el glande descubierto, remontan penosamente el "camino de Muu" —en otras palabras, el camino que va de la vagina al útero—, enfrentando los dolores, representados por animales. Lo esencial consiste en describir y nombrar: el dolor Caimán, el dolor Pulpo, el dolor Tigre-negro, etcétera. Una vez nombrados, los dolores se apartan y, una vez descrito, el camino de Muu hace sitio al bebé, que desciende. (Esta técnica taumatúrgica no está muy alejada del parto sin dolor, instituido en Francia a partir de los años cincuenta, y que desapareció en beneficio de la técnica de la peridural, inyección intrusiva a la altura de las vértebras lumbares).

Éstos son los hechos que hay que comprender. Sin embargo, nuestro antropólogo no se contenta con una simple proclama sobre lo "psicosomático" y los poderes del espíritu: por cierto, el lenguaje cura, pero eso no basta. Freud jamás renunció a sus principios: el inconsciente no era solamente una fuerza manifestada por innumerables tropiezos en lo consciente (sueño, lapsus, acto fallido, etcétera), también estaba del lado de las neuronas. Cuando Lévi-Strauss se ocupa de comprender el funcionamiento de la eficacia simbólica, los psicoanalistas han abandonado los principios de Freud sobre las neuronas; por lo demás, en Francia, y en pleno existencialismo, ya nadie se preocupa por eso. Salvo Lévi-Strauss.

¿Qué está haciendo? Ha echado mano de unas investigaciones suecas, hechas en el Instituto Karolina de Estocolmo por Caspersson y Hyden, que dan cuenta de un curioso descubrimiento: las células nerviosas del "loco" y las del "normal" tendrían diferencias químicas, que inciden en su riqueza respectiva en polinucleótidos. Cuando Lévi-Strauss publica su artículo, harán falta unos buenos treinta años antes de la popularización de los antidepresivos, cuyo principio consiste verdaderamente en compensar diferencias químicas entre los sistemas nerviosos "depresivos" y los normales. En Europa, la batalla sobre los perjuicios y beneficios de los antidepresivos sigue haciendo furor, y sin embargo nadie parece observar que la cuestión antropológica fue planteada por Claude Lévi-Strauss en 1949.

¿Cómo una palabra, una escenografía cantada, unas muñecas pueden actuar sobre el cuerpo y curar? El conjunto viviente, compuesto de diferentes estratos, parece reaccionar por inducción en cualquiera de éstos:

> La eficacia simbólica consistiría precisamente en esa "propiedad inductora" que poseerían, unas respecto de otras, unas estructuras formalmente homólogas que, con distintos materiales, pueden construirse en las diferentes capas de lo viviente: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo (1958: 223).

En el caso específico del parto entre los cuna, la propiedad inductora radica en el encantamiento chamánico, emanando del pensamiento reflexivo y actuando sobre el psiquismo inconsciente que repercute sobre el organismo. A la inversa, en el caso de los antidepresivos, la propiedad inductora proviene de la modificación orgánica, y el camino se hace en el otro sentido. En verdad, poco importa el sentido, y el revés, y el derecho: porque si la geología es el modelo correcto de lo verdadero, entonces las sacudidas

modificadoras repercuten sobre el conjunto viviente animando todos los estratos a la vez.

Un punto de vista semejante no contentará a los freudianos: porque, en esta hipótesis, los famosos recuerdos censurados que la cura psicoanalítica ayuda a reubicar en el orden de la memoria no son "verdaderos": son elementos míticos, que basta con nombrar para ver actuar. Muy al tanto de la falsedad de lo que él llama los "recuerdos pantalla", y reforzado por su hipótesis físico-química sobre el inconsciente, Freud no hubiera protestado. Por el contrario, sus herederos estadunidenses se encaminaron hacia una concepción estricta de los "verdaderos" traumas en la infancia; después, para descubrirlos, se hizo actuar la hipnosis; luego de una terapia, algunos padres fueron acusados de violación por sus hijas. Durante la década 1990-2000,
la justicia estadunidense cometió el error de convalidar los testimonios de los psicólogos hipnotizadores, abriendo la brecha a las reparaciones financieras exigidas por las hijas a los padres sospechados. Algunos años más tarde, a su vez, los hipnotizadores comparecían ante los tribunales.

Hipnotizadores, chamanes, psicoanalistas, todos los curadores pueden cruzarse con la justicia en su camino; dar cuenta de sus modos operatorios no es indigno de un terapeuta. Después de todo, se trata de vida y muerte; por eso, en formas diversas, el grupo interviene cuando las reglas terapéuticas parecen amenazadas. A esto conduce el artículo aparecido en *Les Temps modernes*, que compara la acción del chamán y la del psicoanalista.

En 1942, W. B. Cannon, en *"Voodoo" Death*, da cuenta del mecanismo de muerte por conjuro: una persona que sabe que está maldita por brujería ve que la comunidad se aparta de ella, y que luego celebra los ritos de expulsión que la conducirán fuera de la vida. Pronto, el maldito no resiste más la disolución de su personalidad social, y muere. Parece que el miedo, al jugar sobre el sistema simpático, muy pronto puede provocar una disminución del volumen sanguíneo, acompañada por una baja de la presión, que provoca daños irreparables; el maldito rechaza bebida y alimento, de tal modo que la deshidratación estimula todavía más el sistema simpático, y así sucesivamente. Tres elementos se combinan para producir esos efectos mortales: la creencia del enfermo, o de la víctima; la creencia del cuerpo social; y la del propio brujo. A la inversa, un indígena australiano, embrujado y moribundo, pudo curarse con un pulmón artificial, porque "la magia del hombre blanco es la más fuerte", argumento que sirvió mucho durante el periodo colonial.

Entre los zuni de Nuevo México, una niña fue sobrecogida por una crisis nerviosa tras haber sido manoseada por un adolescente: de inmediato, el joven fue arrastrado ante un tribunal bajo cargos de brujería. Tras haber negado durante horas —porque la brujería era castigada con la muerte entre los zuni—, el adolescente se puso a contar cómo había sido iniciado en la brujería al recibir dos productos, uno que enloquecía a las chicas y el otro que las desembrujaba. La nueva táctica produjo sus efectos: el acusado, intimado a producir sus pruebas, fue a su casa y volvió con dos raíces e improvisó todo un ritual, con ayuda de trances, antes de declarar curada a la niña. Se levantó la sesión hasta el día siguiente, pero, mal inspirado, el adolescente se evadió. Vuelto a apresar, inventó otra historia: era de una familia de brujos de quienes poseía grandes poderes gracias a plumas mágicas. Por supuesto, entonces tuvo que mostrar las plumas, supuestamente ocultas en el revestimiento de una pared. Destruyó un lienzo del muro en su casa y, al no encontrar nada, se disculpó por su falta de memoria. Finalmente, ¡qué suerte! Como era de esperarse, una vieja pluma se había quedado aprisionada en el adobe. Le sirvió de coartada, porque se lamentó por la pérdida de su poder sobrenatural: no había encontrado más que una pluma…

El adolescente sólo se salvó gracias a un gran talento narrativo: ¡cuánta energía para inventar varias versiones sucesivas de una brujería en la que no tenía ninguna participación! Sin duda, había terminado por convencerse de que en efecto era brujo, ya que el contacto de sus manos había convulsionado a una niña. Este testimonio, recogido por la señora M.
C. Stevenson,
no tiene ambigüedades: el rostro del joven se iluminaba a medida que era escuchado, y todavía más cuando le creían. En pocas horas se construyó en el grupo un sistema que explicaba de manera coherente la inexplicable crisis nerviosa de la niña: para el joven, lo peor sería que no hubiese ninguna explicación. A partir del momento en que el grupo y él coinciden en la misma versión, deja de ser peligroso, escapa de la muerte.

La historia de Quesalid, el brujo a su pesar, recogida por Franz Boas entre los kuakiutl, es todavía más reveladora. Este joven, de carácter fuerte, no creía en los brujos. Decidió entonces hacerse iniciar para desenmascarar sus supercherías y, en efecto, descubrió un sistema hecho de pases ilusionistas, pantomimas, cantos sagrados, simulaciones de trances y crisis nerviosas, técnicas para vomitar, todo coronado por el uso de plumones sangrientos, que el brujo disimula en sus encías antes de expectorarlos, verdadero símbolo de

la enfermedad que se debe curar. No hay que olvidar tampoco a los "soñadores", espías encargados de parar la oreja para referir al chamán los disensos en las familias. Ahí tenemos a nuestro Quesalid, convencido de haberlo descubierto todo.

Pero al descubrir "todo", se encerró en una trampa. Como en su pueblo saben que se hizo iniciar, Quesalid es convocado ante un enfermo que soñó con él como su salvador, indicio que permite designar a su curador. No puede negarse, cura a su primer enfermo y se explica esta curación por la creencia del enfermo en sus poderes. Hasta ahí, todo va bien. Pero un día que está de visita en una tribu vecina, Quesalid asiste a una cura simplificada: los chamanes se contentan con escupir en sus manos un poco de saliva sin sangre. Como este tratamiento es inoperante, Quesalid solicita poner en práctica el método del plumón sangriento, que recogió de sus maestros y, por supuesto, tiene éxito. Los chamanes de la tribu vecina le suplican vanamente que hable, le entregan a sus hijas, sin resultado.

El mismo argumento se reproduce con un viejo chamán, muy inquieto por la gloria de ese joven colega con el plumón sangriento. El anciano cura por un simple pase de ilusionismo que mantiene en el vacío su sonajero ritual, o su sombrero de corteza; pero, como antes, la técnica del plumón sangriento vence holgadamente. El viejo suplica a Quesalid que le explique su técnica; y Quesalid, una vez más, se calla. Entonces, enloquecido, el anciano desaparece con todos los suyos. Este relato autobiográfico, dictado por Quesalid en persona, nos muestra finalmente a un auténtico brujo orgulloso de su técnica, no porque sea más verdadera, sino porque cura mejor que las falsas brujerías que persiste en querer denunciar.

¿Cómo comparar chamán con psicoanalista? En la cura chamánica, el brujo da una representación espectacular y asume, en lugar del enfermo, la transformación de la curación; en la cura psicoanalítica, el "brujo" psicoanalista se calla, y el que se transforma es el enfermo. Sin embargo, el dispositivo es comparable, porque el "brujo", en ambos casos, representa verdaderamente al grupo, animado por la misma creencia.

> En el problema de la enfermedad, que el pensamiento normal no comprende, el psicópata es invitado por el grupo a investir una riqueza afectiva, privada por sí misma de un punto de aplicación. Aparece un equilibrio entre lo que es realmente, en el plano psíquico, una oferta y una demanda; pero con dos condiciones: es preciso que, a través de una colaboración entre la tradición colectiva y la invención individual, se elabore y se modifique continuamente una estructura, es decir, un sistema de oposiciones y correlaciones que integra todos los elementos de una situación total donde brujo, enfermo y público, representaciones y procedimientos, encuentre cada uno su lugar. Y es necesario que, como el enfermo y el brujo, el público participe, por lo menos en ciencia medida, en la abreacción, esa experiencia vivida de un universo de efusiones simbólicas de las que, el enfermo, por enfermo, y el brujo, por psicópata —vale decir, disponiendo uno y otro de experiencias no integrables— puedan permitirle, de lejos, entrever las "iluminaciones" (1958: 200).

Publicada en 1958, la *Antropología estructural*, que contiene estos dos textos sobre la eficacia simbólica, tenía con qué satisfacer al equipo de *Temps modernes*, por un lado, y a Jacques Lacan, por el otro; unos porque eran hostiles al ejercicio "alienante" del psicoanálisis, hostilidad que jamás se desmintió; y el otro porque creía encontrar en Lévi-Strauss al compañero de un formalismo materialista que, en efecto, durante un tiempo los reunió. En 1962, al criticar a Sartre, Lévi-Strauss emprende un debate polémico sobre el sentido de la historia; y no tardó en romper con el excéntrico Lacan. En ese tiempo las pasiones eran intensas; los intelectuales chocaban las espadas alrededor del bloque comunista, y Lévi-Strauss no le iba en zaga, haciendo lo propio, por su parte, con Maxime Rodinson, acerca del marxismo, y escribiendo a *La Nouvelle Critique* una carta que jamás fue publicada.

Descolonización en Indochina, firma de los acuerdos de Ginebra por Pierre Mendès France, comienzo de la guerra de Argelia, retorno del general De Gaulle en 1958; la cuestión era sobre todo actuar sobre el mundo y transformarlo. Antes de la segunda Guerra Mundial, Claude Lévi-Strauss se había comprometido en la acción política, frecuentando la extrema izquierda; hasta se había presentado en las elecciones cantonales. Curiosamente, fue en el momento en que Sartre y Simone de Beauvoir se comprometen por primera vez en su vida cuando Lévi-Strauss se refugia en sus investigaciones.

6. EL LOCO, GARANTE DE LA GENTE SENSATA

Y eso no es todo. Al escribir la introducción de la tercera edición de *Sociologie et anthropologie*, compendio de artículos del gran etnólogo Marcel Mauss, Lévi-Strauss aclara el ángulo de pensamiento de las relaciones entre el brujo y su magia. En el mundo anglosajón, por ejemplo a través de Ruth Benedict, las relaciones entre psicología y sociología rápidamente se vieron confundidas por un enfrentamiento estéril entre psicoanalistas y etnólogos, ya que los primeros a toda costa querían imponer la universalidad de los modelos freudianos. Al releer a Mauss, Lévi-Strauss se deshace de ese antagonismo de manera luminosa, analizando las conductas normales y anormales.

Una conducta individual normal se inscribe en el simbolismo de conjunto de una sociedad, pero jamás será simbólica en sí misma; por el contrario, una conducta individual anormal produce un simbolismo autónomo, mal integrado por cierto, pero en modelo reducido:

> Por tanto, es natural y fatal a la vez que, por un lado simbólicas y, por el otro (por definición), traduciendo un sistema diferente del sistema del grupo, las conductas psicopatológicas individuales ofrecen a cada sociedad una suerte de equivalente, doblemente disminuido (por individual y por patológico) de simbolismos distintos del suyo propio, al tiempo que son vagamente evocadores de formas normales y realizadas a escala colectiva (introducción).[2]

Luego, volviendo sobre la comparación que él mismo estableció entre el chamán y el neurótico, Lévi-Strauss expresa "restricciones", tal vez justificadas por las posesiones en el África negra, ya que los psiquiatras no encuentran ahí ninguna de sus categorías nosológicas ni los etnólogos ningún signo de anomalía en el poseído en tiempo normal. Por lo tanto, el poseído corre menos riesgos que el alienado entre nosotros. En este caso, ¿quiénes son los enfermos mentales en nuestras propias sociedades? Extraviados de otro tiempo, "a quienes su historia y su constitución personales disociaron parcialmente del grupo".

Por último, lo que sigue es el movimiento de fuerza del pensamiento. Ampliando repentinamente el punto de vista, Lévi-Strauss define su teoría de la cultura.

> Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en cuya primera fila se ubican el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y social y, más aún, las relaciones que mantienen entre ellos esos dos tipos de realidad y las que los propios sistemas simbólicos mantienen entre sí.[3]

Relaciones de relaciones, por lo tanto, una cultura se presenta como un entrelazamiento de códigos que reglamentan el conjunto de la vida cotidiana, psiquismo incluido. Lo veremos a lo largo de toda la obra de Lévi-Strauss, y particularmente en las *Mitológicas*: ninguna receta de cocina, ninguna cortesía, ningún instrumento de música escapan al sistema de códigos, ya que cada uno remite al otro, el incesto equivale a la carne cruda, la miel amerindia consumida golosamente simboliza las malas costumbres, y el uso de los sistros acompaña la desaparición de los astros.

Sin embargo, los sistemas de relaciones no se armonizan siempre de la mejor manera posible: la historia introduce elementos exteriores, hace deslizar una sociedad sobre otra provocando síntesis forzadas, implantes más o menos logrados, y desarrollando desigualdades en la evolución de cada uno de los sistemas (así, en África occidental, algunos analfabetos saben utilizar computadoras). De estos deslizamientos perpetuos

> resulta que ninguna sociedad nunca es íntegra y completamente simbólica; o, más exactamente, que nunca logra ofrecer a todos sus miembros, y en el mismo grado, el medio de utilizarse plenamente en la construcción de una estructura simbólica que, para el pensamiento normal, sólo es realizable en el plano de la vida social. Porque, hablando con propiedad, el que se aliena es aquel que nosotros llamamos sano de espíritu, porque acepta existir en un mundo definible tan sólo por la relación de yo y de otro. La salud del espíritu individual implica la participación en la vida social, así como el rechazo de prestarse a ello (pero una vez más según modalidades que ésta impone) corresponde a la aparición de los trastornos mentales.[4]

Esta introducción, contemporánea de la *Historia de la locura*, de Michel Foucault, hizo las delicias de la corriente antipsiquiátrica, que rehabilitó la figura del "loco" en las sociedades occidentales (en un tiempo en que los disidentes soviéticos eran neutralizados por una psiquiatría particularmente represiva). En toda

sociedad, entonces, se encuentran individuos irreductibles, depositarios de una función muy extraña: "figurar ciertas formas de compromisos irrealizables en el plano colectivo, fingir transiciones imaginarias, encarnar síntesis incompatibles". Así, por ejemplo, los bufones, los payasos, los artistas de feria, los creadores, periféricos en un sistema determinado, pero ubicados en el linde de dicho sistema.

Este desfase entre el simbolismo integral ofrecido a la masa de una sociedad y la parte singular ofrecida a una minoría se encuentra en la teoría del lenguaje, formulada por Lévi-Strauss e inspirada en el *Essai sur la magie*, el famoso texto de 1902, donde Marcel Mauss deslinda la noción de "maná", significante global que designa todo y cualquier cosa, comparable al "coso" en nuestra lengua, al "manitú" entre los algonkinos, incluso, dice Lévi-Strauss, al "oomph" en el *slang* americano de los años cincuenta. A este significante indeterminado Lévi-Strauss lo llama "flotante": es "la servidumbre de todo pensamiento consumado (pero también la prenda de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética)". En cuanto al desfase fundamental, dato de la condición humana, se ubica en la reserva de significante de que dispone el hombre "desde su origen", potencial tan considerable que el excedente de significante supera siempre la asignación a un significante determinado. Hay —habría, por lo tanto— más significante que significado, una "ración suplementaria", verdadero tesoro de guerra del lenguaje que se encuentra en el "maná" o cualquier otro significante flotante destinado a servir de reserva.

Aquellos que nosotros llamarnos "alienados" disponen de ese tesoro de guerra: portadores de un simbolismo individual que sólo vale para ellos, no obstante, son capaces de inventar su lengua, su sistema, que nosotros llamamos "delirio". Por ende, no existe ruptura entre ellos y nosotros sino una continuidad, comparable a los astros invisibles en una cosmología. Marcel Mauss lanzó esta bella fórmula: "Ante todo, hay que redactar el catálogo más grande posible de categorías; hay que partir de todas aquellas que podamos saber que han utilizado los hombres. Entonces veremos que todavía hay muchas lunas muertas, o pálidas, u oscuras, en el firmamento de la razón".

7. BRICOLAJE Y MITOLOGÍA

El pensamiento salvaje, que apareció en 1962, tuvo un gran éxito, precisamente cuando su objeto, árido, consiste en el análisis de los sistemas de clasificación. Claro, pero a partir de la página 26, Lévi-Strauss pone en escena una de las lunas oscuras en el firmamento de la razón: el bricolaje, resto diurno, en el hombre moderno, de una forma de actividad "primaria", heredada de una prehistoria caduca.

¿Por qué un etnólogo consagrado se ocuparía de una actividad en suma menor, y que persiste en sociedades que no tienen nada de arcaicas? Precisamente porque en el corazón de las sociedades más "modernas" —digamos: las más industrializadas—, las huellas ínfimas de las razones superadas jamás desaparecen por completo. Si a nosotros, que las vivimos sin pensar en ellas, nos resulta difícil identificarlas, el etnólogo, de regreso en el país, las verá en una primera ojeada. Finalmente, y sobre todo, lo propio de Lévi-Strauss es sentir primero, analizar luego: no solamente "ver" o "distinguir" sino tocar, respirar, husmear, saborear, probar, acariciar; en suma, el punto de partida es la sensualidad. Por eso se leerán con deleite las páginas sobre los aromas mezclados del tabaco y la miel en el segundo volumen de las *Mitológicas: de la miel a las cenizas*. Esto ocurre con el bricolaje, tan sensual como intelectual.

¿Quieren otros ejemplos de esta sensualidad etnológica? Las comidas de fiesta en nuestro mundo a mediados del siglo XX. Cuando se "recibe", no solamente se da de comer, también se socializa el alimento.

> Cuando se "da" de cenar, no se sirve el menú cotidiano, y la literatura evocó copiosamente el salmón a la mayonesa, el rodaballo con salsa holandesa, las gelatinas de *foie gras*, todo ese folclor de los banquetes […] Son platos que nadie compraría y consumiría solo, sin un vago sentimiento de culpabilidad. El grupo, en efecto, juzga con singular dureza al que "come y no convida" (1949: 67).

Y luego lo encadena con un sainete observado en los restaurantes económicos del sur de Francia, referido al reparto comunitario de la botella de vino puesta frente al cliente: si la botella del vecino no estaba lo suficientemente llena, el cliente de al lado protestaba y el patrón del restaurante experimentaba el oprobio general. ¿Dónde se encuentra ese orgulloso análisis de los hábitos vitícolas del sur de Francia? ¿En Roland Barthes? No. En la tesis de Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*.

En cuanto a las *Mitológicas*, suma de cuatro volúmenes, extraen su sentido de un gesto que atraviesa las edades: encender el fuego. El hecho de que la electricidad haya disimulado la chispa bajo los botones eléctricos cambia poco la significación del primer fuego encendido por la humanidad: el gesto no ha desaparecido. Permanece tal y como lo sueña Lévi-Strauss: en plena noche, unas manos extienden una pavesa a un montoncito de ramitas y unen el cielo y la tierra sin destruir ni a uno ni a otro. Lévi-Strauss, que maneja la abstracción como nadie, jamás la deja tomar todo el poder: la atrapa con un dedo de terciopelo y la vuelve a la realidad sensible.

Entre el saber y el mito: la botánica, cuyo vocabulario, por meticuloso que sea, no está desprovisto de leyendas. La sobrecubierta del libro representa dos ramitas de violeta tricolor, que sostienen ocho flores y una yema. La *Viola tricolor*, el pensamiento salvaje, llamada también flor de la Trinidad, exhala todo un ramillete de mitos alemanes y rusos que sus pétalos interpretan. El grueso pétalo inferior representa a la madrastra, segunda esposa del padre; los dos pétalos adyacentes, más bien repletos, representan a los hijos del segundo matrimonio, mientras que los dos superiores, muy esfumados, a los del primer matrimonio. Para castigar la arrogancia de la madrastra, empero, Dios la fuerza a bajar el copete hacia el suelo, mientras que los pétalos superiores, vueltos hacia lo alto, expresan la redención de los humillados. Por lo tanto, éste es el pensamiento salvaje, secreto de Cenicientas aplastadas por un pétalo obeso.

Al hablar sobre el bricolaje, Lévi-Strauss acerca a su lector occidental a mundos profundamente lejanos, haciéndole el honor de integrarlo al rango de los pueblos autóctonos, que son capaces de tener un pensamiento salvaje. El que hace bricolaje el domingo no es un ingeniero competente, no dispone de un saber; se contenta con los recursos que tiene a mano, a menudo heteróclitos, cada elemento conservado, porque "siempre puede servir", podrá ser destinado a funciones múltiples, reinventadas a la buena de Dios, pero también en virtud de una imaginación singular. Esto ocurre con el mito, tesoro de imágenes y de conceptos siempre "aptos para el servicio" y en el que abreva el narrador.

Compuestos de "grandes unidades constitutivas" (mitemas), los mitos ponen en movimiento esos paquetes de relaciones sobre el modelo de una partitura orquestal en la música occidental clásica. Un mito

debe leerse como una partitura, de dos maneras al mismo tiempo: diacrónicamente para seguir su línea metódica, sincrónicamente para descifrar su armonía.

> Si se nos permite una imagen arriesgada, el mito es un ser verbal que, en el campo de la palabra, ocupa un sitio comparable al que le corresponde al cristal en el mundo de la materia física. Frente a la *lengua*, por un lado, y a la *palabra*, por el otro, su posición, en efecto, sería análoga a la del cristal: objeto intermediario entre un conglomerado estadístico de moléculas y la propia estructura molecular (1958: 254).

Aquí se dibujan dos fuentes de inspiración que ya no se desmentirán: la inspiración biológica y física —la estructura molecular, por ejemplo— y, con el modelo de la partitura orquestal, la inspiración musical, en la juntura del acto de pensamiento y de la metáfora. Con el modelo de la partitura, y como quien no quiere la cosa, en 1958 Lévi-Strauss nos hizo entrar en la era del estructuralismo.

8. LO QUE FUE EL ESTRUCTURALISMO

A comienzos de los años sesenta, la prensa se percata de la coexistencia de cierta cantidad de pensamientos que parecían embestir contra la "conciencia de sí", anteriormente aclamada por los heraldos del existencialismo. ¿Se trata de una nueva corriente? Los periodistas así lo creen. Por lo demás, como bien se ve, Sartre ya no es taquillero; su maciza *Crítica de la razón dialéctica* cayó en un silencio cortés. En cambio, en 1962, Lévi-Strauss publica *El pensamiento salvaje*, obra clara y brillante que culmina con una polémica en regla con la concepción sartriana de la historia. Entre bambalinas se perfila la atractiva figura de Michel Foucault, que en 1961 publicó su *Historia de la locura en la época clásica*, magistral análisis del apartamiento de los locos en el pensamiento occidental; en 1963 publicará *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*. En el momento en que Sartre finalmente abandona el divertimento del teatro por la filosofía pura y dura, ésta se ve tironeada, por un lado, por un etnólogo y, por el otro, por un historiador de las ciencias: aunque no tengan ningún lazo entre ellos, el hecho de que Lévi-Strauss y Foucault hayan sido dos filósofos renegados no hace sino resaltar la nulidad de la invención filosófica a fines de la guerra de Argelia. Forzosamente, una sucia guerra colonial no deja impune la mirada que una sociedad deja caer sobre sí misma.

Por lo tanto, como un revoltijo, la prensa bautiza "estructuralismo" a los pensamientos de Claude Lévi-Strauss y Michel Foucault, y le añade a Roland Barthes y Lacan para no quedarse corta, y ya tenemos titulada la corriente. Por lo que a mí respecta, no me olvido de la firme aclaración que hizo Claude Lévi-Strauss, en una carta que me envió en 1970, descontento de ver que lo ponían en un estante aliado de Foucault, Barthes, Lacan, etcétera: "Los únicos estructuralistas con quienes me gustaría ubicarme —me escribía— son Émile Benveniste y Georges Dumézil". La época del estructuralismo mediático no duró mucho: a partir de 1968, acusado de intransigencia, el estructuralismo fue rechazado en beneficio de pensamientos libertarios, entre los cuales el *Anti Edipo* —escrito en 1972 por Gilles Deleuze y Félix Guattari — fue el coronamiento.

¿Qué ocurre con el verdadero estructuralismo? Para explicar mejor su método, Lévi-Strauss toma como ejemplo un mito occidental famoso, la leyenda de Edipo, que luego prolonga con un análisis de los mitos pueblo.

La primera regla de método consiste en recolectar todas las versiones del mito, cualesquiera que sean sus orígenes, traducciones, autores, arregladores, etcétera. Así, el mito de Edipo no comienza con el nacimiento de un pequeño abandonado por sus padres debido a una maldición profética sino con el fundador del linaje de los Labdácidas, el héroe Cadmo, hermano de Europa, la bella seducida por Zeus bajo la forma de un toro. Del mismo modo, la historia de Edipo no termina con el castigo del culpable incestuoso y parricida que se ciega reventándose los ojos, sino con la muerte de Antígona, condenada por haber enterrado a uno de sus hermanos ignorando voluntariamente un decreto dictado por el rey Creón.

Una vez cotejada la historia en su totalidad aparecen los "paquetes de relaciones", conjunto de dos elementos binarios relacionados por un exceso o una falta. En el caso de la leyenda de Edipo, se trata de las relaciones de parentesco entre dos miembros de una misma familia, a veces desdeñado, otras demasiado considerado. Son: *el parentesco sobrevaluado* —Cadmo busca desesperadamente a su hermana Europa, Edipo desposa a su madre, Antígona entierra a su hermano—; *el parentesco subvaluado* —Layo y Yocasta abandonan a Edipo, Edipo mata a su padre, Etéocles y Polinice, hijos de Edipo, se matan entre sí; la aparición, en el curso de la historia, de *monstruos* que los Labdácidas exterminarán— Cadmo mata a un dragón, Edipo a una Esfinge —y finalmente, el último paquete de relaciones, que permite concluir: *la dificultad de caminar derecho*, claramente indicada en los nombres propios del linaje: Lábdaco, el rengo; Layo, el zurdo; Edipo, Pie hinchado.

Lo interesante es que, para encontrar esos "paquetes de relaciones", se alinean en columnas determinados elementos que se asemejan, método heurístico sin el cual esos elementos no aparecen. Una vez construidas esas cuatro columnas, Lévi-Strauss puede enunciar la clave de este problema, que al mismo tiempo es una regla de conjunto para todo método estructural: "La sobrevaluación del parentesco sanguíneo es a su subvaluación como el esfuerzo para escapar de lo autóctono a la imposibilidad de lograrlo". Por supuesto, ni el parentesco ni lo autóctono, que dependen exclusivamente del mito de los Labdácidas, están en juego para la regla de conjunto, pero la sobrevaluación y la subvaluación intervienen en todas partes en

el análisis de los mitos. La regla de conjunto puede formularse así: *A es a B como C es a D*, analogía aristotélica que Lévi-Strauss remplaza por la fórmula: F*x(a)* : F*y(b)* : : F*x(b)* : Fa-*1(y)*, fórmula que Lévi-Strauss llama "regla canónica".

Entre las numerosas polémicas en torno a la obra de Lévi-Strauss, las más complejas de todas se refieren a esta fórmula, que algunos consideran opaca y otros, inutilizada. Como no estaba formado en la matemática contemporánea, Lévi-Strauss apeló al matemático André Weill para firmar la redacción de una parte específica de su tesis, *Las estructuras elementales del parentesco*; luego, Lévi-Strauss se aventuró con frecuencia en el *no land*
man's
situado entre dialéctica, geometría y lógica, con formulaciones que trataban de clarificar las modalidades de analogías, de isomorfismo, de homotecia, simetría y asimetría, sin hacerse demasiadas ilusiones sobre la validez científica de sus propios modelos. Pero algunos años más tarde, la "regla canónica" escapa a su autor: en *The Double Twist*, volumen colectivo que apareció en Canadá en 2002, algunas demostraciones vienen a apoyar una fórmula lanzada como botella al mar, y cuya validez apenas hoy aparece.

Desde un punto de vista general, lo esencial radica en el desequilibrio entre el "demasiado" y el "demasiado poco" en un pensamiento lógico en equilibrio metaestable: el mito narra el origen de un desequilibrio y prosigue el relato a tientas, como marcha el acróbata sobre su hilo llevando en sus brazos la pértiga horizontal flexible que le permite avanzar, para empezar paso a paso. Como vemos, esos paquetes de relaciones son imposibles de distinguir sin ese perpetuo balanceo que marca el pensamiento de Lévi-Strauss: así como el significante está sobreañadido respecto del significado, así como el loco está en la periferia de la norma, de igual modo el "paquete de relaciones" sólo vale por su desfase, o su contoneo. Parecería que, para Lévi-Strauss, la dificultad de caminar derecho forma parte de la estructura misma del pensamiento. A menudo, el pensamiento mítico comienza por una fuerte desunión, así como por cortes que introducen elementos distintos, para permitir establecer diferencias en lo indistinto; luego, habiendo comenzado por una tajante separación entre términos opuestos, se apresura; su ritmo se acelera con sus variaciones, hasta disolverse en un degradé que reduce las oposiciones.

Este vaivén es lo contrario de la actitud dialéctica, que desiste de cada uno de los puntos que recorre para apoyarse en un tercero sin relación con los precedentes: se emparenta con la ambivalencia utilizada por Freud en el par
Odio-Amor,
o bien Eros-Tánatos, o sea, un movimiento perpetuo.

9. EL VAIVÉN DEL ALMA JAPONESA

Lévi-Strauss ya no era un hombre joven cuando encontró ese *perpetuum mobile* en un país que, durante mucho tiempo, adoró: el Japón. Como no era un especialista en el Japón, el gran etnólogo se prohibió toda aproximación científica; lo cual no hizo sino darle mayor libertad de sentirse maravillado, en el curso de innumerables visitas. Pero rápidamente comprobó que el "alma japonesa" se ve afectada por una "sorprendente capacidad de pasar alternativamente de una actitud a otra: algunas veces, abierta a la influencia exterior para absorberla mejor; en otros momentos, replegada sobre sí misma como para negarse o para tratar de asimilar mejor, en circuito cerrado, los aportes extranjeros".[5] Este 'doble estándar' lo fascinó, como lo fascinaron por otra parte los cultos discretos y familiares de los templos budistas de la región de Chittagong, o las veladas tiernamente eróticas de las miserables familias nambikuará de Brasil: para que surja la emoción, es preciso que el tamaño se mezcle con lo cotidiano en la más contradictoria de las relaciones, íntima y sobrenatural, grandiosa y miniaturizada. Esta emoción se expresa de la mejor manera posible en una expresión japonesa considerada intraducible: 'mono no aware', 'la naturaleza punzante de las cosas', o 'lo punzante de las cosas':

"Es el hecho de que el espectáculo de la naturaleza no es solamente lo bello, lo encantador, sino también lo triste, lo doloroso, porque es una suerte de 'devenir' donde las cosas y el espectador están íntimamente mezclados".[6]

Lo cual implica hablar de la dificultad de un desciframiento del mito, porque los mitemas siempre pertenecen a esas categorías alternadas, vehementes o dulzonas, "íntimamente mezcladas". De aquí proviene la utilidad de un método clasificatorio capaz de seleccionar en lo matizado. Para volver al mito de Edipo, es imposible comprender la demostración sin clasificar los "mitemas" en un cuadro, dividido en cuatro columnas. A partir de entonces, vemos que la primera y la segunda, que conciernen al parentesco, son inestables, a veces demasiado cercanas, otras demasiado alejadas; y esto sólo se comprende interpretando correctamente las dos últimas columnas, la tercera y la cuarta, el surgimiento de monstruos que salen de la tierra, su destrucción por héroes que no caminan derecho. ¿Marcados por su victoria? Sin duda. El conjunto del mito de Edipo aparece en la Grecia clásica en un tiempo en que vacila la teoría que hace del hombre un vegetal salido de la tierra y, por lo tanto, literalmente, *autóctono*.

Cadmo busca a su hermana, raptada por Zeus		Cadmo mata al dragón	
	Los Spartoi se exterminan mutuamente		
			Lábdaco (padre de Layo) = "rengo" (?)
	Ldipo mata a su padre Layo		

			Layo (padre de Edipo) = “zurdo” (?)
Edipo desposa a Yocasta, su madre		Edipo sacrifica a la Esfinge	
	Etéocles mata a su hermano Polinice		Edipo = “pie hinchado” (?)
Antígona entierra a Polinice, su hermano, violando la prohibición			

El mito de Edipo

“Nos encontramos así ante cuatro columnas verticales, cada una de las cuales agrupa varias relaciones pertenecientes al mismo
‘paquete’.
Si tuviéramos que *narrar* el mito, no tendríamos en cuenta esta disposición en columnas, y leeríamos las líneas de izquierda a derecha y de arriba abajo. Sin embargo, no bien se trata de *comprender* el mito, una mitad del orden diacrónico (de arriba abajo) pierde su valor funcional y la
‘lectura’ se
hace de izquierda a derecha, una columna tras otra, tratando cada columna como un todo”.

Fuente: *Anthropologie structurale*, Plan, 1958, p. 236.

En esta época, admitir que un hombre nace de la unión de un hombre y una mujer es una dificultad lógica que suscita la vestimenta del mito: demasiada unión entre hombre y mujer es la muerte; y la no suficiente unión, también es la muerte. Hay que matar a los monstruos salidos de la tierra y caminar como un hombre, o sea, cojeando. En la encrucijada de sus antepasados y sus descendientes, Edipo, Pie hinchado, matador de la Esfinge, parricida e incestuoso, monstruo humano, es la mejor juntura lógica de la independencia de la humanidad respecto de la tierra. Es uno u otro alternativamente, según lo punzante de las cosas. ¿Acaso Edipo no es al mismo tiempo el peor de los monstruos y la encarnación del hombre, ebrio de inteligencia y de poder al punto de querer la verdad a cualquier precio, o bien, en un vocabulario inspirado por el cristianismo, perfectamente culpable, perfectamente inocente? Indudablemente, la deriva filosófica es tentadora. Pero las secuencias y variantes del mito dicen algo muy distinto: el hombre no es autóctono ni vegetal.

En la mitología pueblo, la vida humana se quedó en el modelo del reino vegetal, como ejemplo la Grecia antigua anterior a Edipo. Por lo tanto, la agricultura ocupa un lugar prominente, pero la muerte debe ser integrada a la vida; de otro modo, nada de agricultura. ¿Cómo procede el mito? Mediante un ciclo que parte de la vida como crecimiento vegetal y llega hasta la muerte, decrecimiento vegetal. Entre ambos, las cosas se complican. Si la vida es simple crecimiento, la fase de la cosecha extiende lo alimentario a las plantas salvajes; la fase de la agricultura extiende lo alimentario a las plantas salvajes y cultivadas; la fase de la caza extiende lo alimentario a los animales; por último, la destrucción del reino animal se extiende a los hombres, y es la guerra; esa fase es la de la muerte. Por consiguiente, hay una contradicción entre la agricultura y la caza, porque cazar es negar la vida y matar. Para resolver esta tensión lógica, los Pueblo hacen aparecer pares de gemelos destinados a funciones alternadas y capaces de representar, si puede decirse, a mediadores en el precipitado lógico. Ése es el papel de los bufones ceremoniales, guerreros y glotones, encargados del abuso de los productos agrícolas y el exceso de muertos.

También es la función del *trickster*, término familiar en etnología, que significa el “hacedor de trucos”: el truco del *trickster* consiste en servir de intermediario entre niveles lógicos para los cuales el pasaje es difícil. Así, tienen que ver con esta función el *coyote* y el *buitre*, intermediarios entre el herbívoro y el carnívoro,

porque coyote y buitre no matan ellos mismos la carne que devoran. Pero también el *scalp*, cosecha guerrera mediadora entre guerra y agricultura; las *basuras*, mediadoras entre ciudad y selva; las *cenizas*, mediadoras entre el hogar y el cielo; o el *añubio*, parásito mediador entre planta salvaje y cultivada, porque este parásito se desarrolla de manera salvaje sobre la planta cultivada; o incluso la *bruma*, mediadora entre Cielo y Tierra.

De paso, se deslinda un bonito hallazgo. ¿Qué hay de común entre los indios de América y Francia? Según los criterios científicos y universitarios, nada. Sin embargo, Lévi-Strauss observa que en francés antiguo *añubio* se decía *nebula*, la "nube"; que en Europa las basuras representaron durante largo tiempo el papel de amuleto; que se encuentran dos figuras comparables, el
ash-boy
, el joven de las cenizas, y nuestra Cenicienta, afectados por la misma función social, garantizar la alianza entre nobles y campesinos. De manera que, se dice Lévi-Strauss, "también cabe preguntarse si, por este medio, no alcanzamos un modo universal de organizar los datos de la experiencia sensible". La gran preocupación de lo universal, ¿cómo no haberlo pensado?

10. “LA CIENCIA DE LOS MITOS ES UNA ANACLÁSTICA”

Focalizada en los indios de América del Sur y del Norte, la suma de las *Mitológicas* no aspira a lo universal, por lo menos en lo que concierne a los temas de los mitos estudiados. Pero, sin embargo, lo universal no está ausente: en el método, apoyado por el desciframiento de lo sensible en sus lazos con lo inteligible, en los esquemas lógicos que allí se demuestran, las *Mitológicas* permiten descubrir pensamientos que podemos comprender, hasta reconocer, como propios. Publicadas de 1964 a 1971 en cuatro volúmenes, la obra mayor de Claude Lévi-Strauss sigue apoyándose en los datos de la experiencia sensible, en un largo relato iniciático que, de manera recurrente, va de lo más natural a lo más cultivado. Primer libro: *Lo crudo y lo cocido*, o cómo pasar de la carne cruda a la carne cocida encendiendo el fuego. Segundo libro: *De la miel a las cenizas*, o cómo explicar el olor a miel que propaga el tabaco al arder. Tercer volumen: *El origen de los modales en la mesa*, o cómo domesticar el matrimonio entre el hombre y la mujer. Cuarto volumen: *El hombre desnudo*, donde el hombre, inventor de los adornos y la vestimenta, corta malhadadamente la cuerda que lo une al cielo, mientras que la mujer salva a la humanidad ocupándose del horno de barro.

En todos los casos —Lévi-Strauss lo aclara en varias oportunidades—, se trata de reintegrar lo sensible a lo inteligible: la ambición estructuralista no tiene otro proyecto. Así formulada, se inspiraría en la filosofía, si un método nuevo no viene a echar sus basamentos. Comparar por analogía mitos cuyos motivos parecen repercutirse de un punto del planeta a otro, ésa es la tentación de lo universal. Por ejemplo, podría expresarse que la pareja griega de Orfeo y Eurídice “se parece” a la pareja mítica de las divinidades de Japón, Izanami e Izanagui: los dos héroes descienden a los Infiernos para arrancarles a sus bienamadas muertas prematuramente; lo logran, a condición de no mirar nunca hacia atrás, pero como no respetan su compromiso, pierden para siempre a su Eurídice. ¡Vana comparación! Fuera de que las diferencias son cuantiosas (la muerta japonesa se transforma en ogresa temible, por ejemplo), la tentación analógica, dice Lévi-Strauss, vuelve a caer en el jungismo, o sea, a pensar sin pruebas concretas que en el inconsciente colectivo existen arquetipos universales.

Como el estudio de los mitos consiste en trenzar briznas de textos, fragmentos de ritos o ceremonias, leyendas y tradiciones recogidas poco a poco, su cuerpo nunca es exhaustivo y su unidad permanece inaccesible. Así ocurre con el tejido de la reina Penélope, que, para ganar tiempo, deshace de noche lo que tejió de día, de manera que los motivos deben rehacerse de otra forma. Sin embargo, el ideal exigido por el espíritu impone una unidad ficticia. Más precisamente, “la unidad del mito no es sino tendencial y proyectiva, jamás refleja un estado o un momento del mito”. *Anaclástico* —tomado en el sentido etimológico del término— es el nombre del estudio de los rayos reflejos y los rayos quebrados: la ciencia de los mitos procede de ese funcionamiento, a condición de aclarar que los rayos no tienen ningún centro real. ¿Esto para qué sirve? Para deslindar un sistema de códigos que reúna en una significación común a formas inconscientes; la lección de arqueología común a Marx y a Freud no se ha perdido en las *Mitológicas*. Este método nuevo y complejo no tiene ninguna utilidad para deslindar lo que piensan los hombres a través de los mitos, porque los mitos se piensan a través de los hombres y, sobre todo, los mitos se piensan entre sí.

En las *Mitológicas*, varios centenares de mitos amerindios del Sur y del Norte pivotean alrededor de un mito de referencia, numerado M1, de origen bororo, y que Lévi-Strauss tituló, como en una forma musical, “tema del buscador de pájaros”. Ése es el tema, seguido de sus variaciones. Érase una vez, en tiempos muy antiguos…

11. CUANDO LOS PADRES MALOS VAN AL AGUA

… algunas mujeres que fueron al bosque a recoger palmas para fabricar los estuches peneanos, destinados a la iniciación de los jóvenes. Un muchacho, Geriguiguiatugo, siguió a su madre y la violó. Cuando ella estuvo de regreso, el marido vio en su cintura unas plumas semejantes a las de los iniciados. Para desenmascarar al amante de su esposa gracias a los adornos de plumas, hace danzar a los jóvenes y se percata, horrorizado, de que el culpable es su propio hijo. Para vengarse, el padre lo envía al "nido" de las almas, en las aguas, para que le traiga un gran sonajero de danza. Prudente, el hijo consulta a su abuela, que le aconseja pedir ayuda al pájaro mosca para seguir vivo. En efecto, las almas lanzan flechas sobre aquellos que se quieren apoderar del gran sonajero. Gracias al pájaro mosca, el héroe trae el objeto a su padre.

La aventura se reproduce con el pequeño sonajero, logrado con ayuda de una paloma; luego con los cencerros, con ayuda del gran saltamontes. Furioso por sus fracasos, el padre lleva a su hijo a buscar guacamayos encaramados al flanco de los acantilados. Consultada, a la abuela no se le ocurre otro objeto que lo pueda ayudar más que un bastón mágico. Y lo que ocurre es que, apenas alza la vara para alcanzar los nidos de guacamayos, el padre ordena al hijo que suba: por supuesto, para derribar mejor la vara y abandonar al héroe aferrado al bastón mágico, que apenas tuvo tiempo de plantar en una grieta. Utilizando una liana, el joven se alza sobre el acantilado y, para alimentarse, caza lagartijas en cantidad. Para guardarlas, engancha sus provisiones de lagartijas a su cinturón y sus fajas, pero el olor de los reptiles descompuestos es tan terrible que se desvanece. Los buitres se desploman sobre él, devoran las lagartijas y luego hacen lo mismo con sus nalgas. El sufrimiento hace volver en sí al héroe, y entonces los buitres, repletos, lo levantan del pico por sus fajas y su cinturón y lo depositan suavemente al pie del acantilado.

Pero el héroe ya no tiene más trasero, y no puede conservar los alimentos. Se acuerda de un cuento de su abuela y se confecciona unas asentaderas con una pasta de tubérculos aplastados. Luego busca a los suyos, porque su pueblo está abandonado. Finalmente, oculto bajo la apariencia de una lagartija, encuentra a su abuela y, la noche siguiente al día en que lo reconocen, estalla una tempestad que apaga todos los fuegos del pueblo, salvo el de la abuela. Los vecinos vienen a pedir brasas, entre ellos, la segunda mujer del padre, que reconoce al joven y corre a prevenir a su marido. El padre recibe a su hijo como si nada hubiera ocurrido. Pero el hijo, en cambio, no olvida nada. Con la complicidad de su hermano menor, transformado en un pequeño roedor espía, se atavía con un par de falsas cornamentas fabricadas con una rama de árbol y, en el curso de una caza colectiva, carga contra su padre mientras éste se encuentra al acecho, lo ensarta y lo precipita a un lago. El padre es devorado por las pirañas; únicamente sobrenadan sus huesos y sus pulmones en forma de plantas acuáticas. De regreso en el pueblo, el héroe se venga de las dos esposas de su padre, una de las cuales es la madre que él violó.[7]

M1, mito de referencia, no tiene un privilegio cronológico respecto de todos aquellos que seguirán; no es su origen, no es su centro. Para avanzar, se debe esclarecer su contexto etnográfico bororo. *a)* Un rápido estudio de los nombres propios (Geriguiguiatugo para el hijo, Bokuadorireu para el padre, Korogo para la madre violada) permite atribuir a la madre y al hijo la pertenencia Tugaré, de manera que, según las reglas del pueblo bororo, el padre es, por fuerza, Cera. *b)* Los ritos de iniciación agotan a los iniciados, que vuelven al pueblo totalmente cubiertos de hojarasca, bajo la cual sus madres deben reconocerlos para limpiarlos totalmente. Esa hojarasca no son las hojuelas de palmas que constituirán el estuche peneano de la edad adulta, aquellos que las mujeres van a buscar ritualmente al bosque. *c)* Por otra parte, sabemos que los hombres bororos se adornan con plumas de guacamayo, mientras que las mujeres jamás las llevan: por lo tanto, el marido verá fácilmente las plumas que quedan en la cintura de su esposa, pruebas de un acoplamiento. *d)* Por último, el trasero rehecho con un tubérculo entra dentro de un "motivo" muy conocido, en inglés *anus stopper*. Y ya estamos listos para las variaciones.

La primera concierne a la insignificancia del incesto, ya que únicamente será condenado y castigado el padre culpable de venganza, y no el hijo que violó a su madre. M2, siempre bororo, narra "el origen del agua, de los adornos y los ritos fúnebres".

En ese tiempo, los dos jefes del pueblo eran Tugaré; el jefe principal, Birimoddo, se apodaba Baitogogo. Su mujer —que era Cera— se fue al bosque, seguida a hurtadillas por su joven hijo. Oculto, vio que su madre era violada por un bororo también Cera y del mismo clan; por lo tanto, en terminología bororo, su "hermano". El hijo previene a su padre Baitogogo, que atraviesa con flechas a su rival en diferentes partes del cuerpo y lo mata hiriéndolo en el flanco; luego estrangula a su esposa con la cuerda de un arco. Por último, ayudado por unos tatús, entierra a su mujer en una fosa

cavada bajo la cama, cubriendo las huellas con una estera.

El niño busca a su madre. Baitogogo lo extravía y lo hace padecer hambre. Baitogogo pasea con su segunda mujer cuando el niño se transforma en pájaro y suelta su excremento sobre el hombro de su padre. El excremento se transforma en árbol jatoba que germina y crece sobre Baitogogo, quien huye, agobiado por el pesado árbol, pero cada vez que se detiene aparecen lagos y ríos, porque el agua todavía no existía sobre la tierra. Y cada vez que aparece el agua, el árbol jatoba decrece y termina por desaparecer. Baitogogo ya no tiene ganas de volver al pueblo sin agua, pronto seguido por su segundo jefe: al mismo tiempo, la doble autoridad recae en la mitad Cera. Los exjefes Tugaré, entre los cuales está Baitogogo, ya no volverán más que para ofrecer sus adornos a sus conciudadanos pueblerinos. La primera vez son sus padres Cera quienes los reciben, pero uno de ellos, Akario Bokodori, exige todos los adornos y diezma a los compañeros de los dos exjefes que sólo ofrecen muy pocos.

No hay mayor dificultad en la distribución de los poderes entre Tugaré y Cera: los Tugaré —que son "fuertes"— son creadores de las aguas y los adornos, mientras que los Cera —que son "débiles"— son gestores del orden. Pero aquí tenemos un paralelismo entre M1 y M2: dos héroes Tugaré (Geriguiguiatugo y Baitogogo) crean aguas nuevas: una, creada por Geriguiguiatugo, tiene un origen celestial (la tempestad) luego que el héroe se alzó hacia lo alto; la otra, creada por Baitogogo, es terrenal (lagos y ríos), mientras es empujado hacia lo bajo por el peso del árbol injertado sobre su hombro. En cambio, el episodio de la matanza final requiere un complemento mítico, M3, "Luego del diluvio", que permitirá encontrar a Akario Bokodori, el último personaje de M2, bajo un nombre levemente modificado.

La tierra estaba tan poblada que Meri, el sol, trató de reducir la cantidad de hombres. Para lograrlo, exhorta a toda la población del pueblo a que atraviese un gran río pasando por un puente muy frágil, un tronco de árbol. El puente se rompió y todos se ahogaron, salvo Akario Bokodori que, como cojeaba, se había demorado en el camino. Acompañándose con el tambor los resucitó a todos, y vieron que los que se habían ahogado en torbellinos tenían el pelo ondulado, mientras que los que se habían ahogado en aguas calmas tenían el pelo fino y liso. Resucitó a todos los de los clanes, pero mató a flechazos a aquellos cuyos regalos no apreciaba. Recibió el apodo de "Matador", o "Provoca-muerte".

Dos Cera diezman a "resucitados" portadores de regalos demasiado modestos: en efecto, los adornos y ornamentos son los símbolos distintivos de los clanes "ricos" y "pobres", e introduce desviaciones en el corazón del grupo bororo. Pero M3 suma además otras desviaciones diferenciales físicas, entre cabellera ondulada y lisa, visibles solamente cuando el exceso de población haya sido reducido. Encontramos este sistema de obtención de desviaciones diferenciales por sustracción en una serie en otros grupos lingüísticos amerindios: entre los ojibua (América del Norte), que disponen de cinco clanes, hay que echar a uno de los seis dioses para que queden cinco; en otra parte, entre los tikopia, cuatro plantas totémicas son las que quedan luego de que un dios extranjero roba la comida de fiesta. Pero en todos estos casos los "sustractores", o los promotores de sustracción, tienen la particularidad de ser inválidos: los dioses ojibua se ciegan voluntariamente con una venda, levantada por uno solo, el que será castigado por ello; el dios extranjero ladrón simula la cojera y Akario Bokodori es contrahecho. Este "motivo" del rengo, muy frecuente (piénsese en Hefestos), no es una privación de ser, sino un "menos-ser" necesario, "porque es la única forma concebible del pasaje entre los estados plenos" (1964: 63).

No terminamos la lectura de M2, el de Baitogogo, cuyo nombre significa "confinado".

En apariencia, nada acerca a Geriguiguiatugo, de M1, al "confinado" de M2: el primer héroe se niega a pasar a la edad adulta, sigue a su madre al bosque cuando está prohibido —en suma, se niega a separarse de ella—, mientras que el "confinado" es un adulto que pasó la iniciación, está casado y es padre. Pero siente demasiado intensamente el incesto, y comete una grave falta al enterrar en secreto a su mujer: ella no podrá aprovechar los dobles funerales rituales propios de los bororos. Según la exigencia del ritual, el cadáver es enterrado primero en la plaza del pueblo, y luego, tras completa descomposición, la osamenta descarnada es pintada, adornada de plumas, reunida en un canasto y sumergida en el "nido" de las almas, el agua de un lago o un río; ésa es la condición de su supervivencia, hasta de su reencarnación en forma de guacamayo. Baitogogo el confinado abusa de su mujer privándola de su supervivencia y privando a un hijo de su madre. Los dos héroes de M1 y M2 se niegan a tomar la distancia necesaria con el universo femenino.

Siguen historias de agua. El universo vegetal según los bororos implica, en su orden de aparición en la tierra, las lianas, el árbol jatoba y las plantas de los pantanos, que corresponden a los tres elementos: el aire, la tierra y el agua. En M2, el niño se hace celestial volviéndose pájaro, y atribuye la función "tierra" a su padre al cargarlo con el árbol jatoba; con mucha lógica, Baitogogo será el creador del agua, mediadora entre cielo y tierra.

Al término de la primera variación, el mito M2 se resume de este modo: un abuso de alianza aumentado

de un sacrilegio desune el cielo y la tierra. El responsable restablece la mediación del agua y, habiéndose instalado por propia iniciativa en la morada acuática de las almas muertas, reanuda el contacto entre los vivos y los muertos trayendo los ornamentos y adornos a los vivos.

12. EL UNIVERSO FEMENINO ESTÁ LLENO DE FETIDEZ

La segunda variación se relaciona con el héroe de M2, apodado Baitogogo, y cuyo nombre verdadero es Birimoddo. Punto de partida: un mito bororo sobre el origen de las enfermedades, M5.

> En ese tiempo, enfermedades y sufrimientos todavía eran desconocidos. Un adolescente, Birimoddo, se negaba a ir a la casa de los hombres y se confinaba en la choza de su madre. Irritada, su abuela se agachaba todas las noches sobre la cara de su nieto, a quien envenenaba con sus pedos. El adolescente oía los ruidos y sentía la fetidez, pero no comprendía su origen. Se enfermó, adelgazó, se preocupó y se hizo el dormido para comprender: desenmascarada, la abuela fue ensartada por una flecha que él le tiró en el ano, tan profunda que las tripas se le salieron para afuera. Luego, con la ayuda de los tatús, cavó secretamente una fosa para enterrarla, recubriendo con una estera la tierra recién removida.
>
> El mismo día, los bororos organizaron una pesca con veneno, para sofocar a los peces en el agua. Al día siguiente de la pesca, las mujeres se disponen a partir para juntar los últimos peces muertos, cuando la hermana de Birimoddo llama a su abuela para que se quede con su hijo. Como la abuela no responde, la madre alza al niño sobre la rama de un árbol y le dice que espere su regreso. Abandonado, el niño se transforma en termitero. Luego, la hermana de Birimoddo, en vez de transportar los peces muertos al pueblo, se los come con voracidad, tanto y de tal modo que su vientre se hincha y ella sufre atrozmente. Se queja, y cada una de sus quejas suscita una enfermedad que se escapa de su cuerpo; todas las enfermedades infectan al pueblo. Sus dos hermanos, Birimoddo y Kaboreu, la matan a garrotazos; luego, uno le corta la cabeza y la arroja a un lago del este, mientras que el otro le corta las piernas y las arroja en un lago del oeste. Para terminar, ambos plantan en el suelo su garrote.

a) Aclaremos el contexto de la pesca con veneno: el *timbo* es una liana cuya savia, hundida en el agua, modifica su tensión, reduciendo el oxígeno y paralizando a los peces.

b) Si no existen suficientes pruebas para inferir una costumbre del "muchacho enclaustrado", en cambio se conoce la costumbre bororo del "novio vergonzoso": los padres de la novia ritualmente debían obligar al nuevo esposo a mudar sus cosas de la casa de su madre a la de su mujer; durante un tiempo, el novio seguía viviendo en la casa de los hombres, "hasta curarse de la vergüenza de haberse convertido en un marido". Por lo tanto, hay un enclaustramiento, aunque en la casa de los hombres; pero el mito M5 nos muestra lo inverso, es decir, un joven enclaustrado en el mundo femenino.

c) En términos de relaciones con el cielo, la tierra y el agua, la hermana golosa de peces fija a su hijo en la forma terrestre de un termitero antes de abusar del agua; pero esta agua, la del "nido" de las almas, le fue rechazada a la abuela muerta, enterrada bajo tierra y no en un lago. Las enfermedades surgen entonces como término mediador entre la vida y la muerte, es decir, la tierra y el agua.

d) Los términos relativos a las basuras merecen ser examinados: en efecto, en M2, BirimoddoBaitogogo recibe un excremento sobre el hombro y, en M5, recibe los pedos de la abuela; pero en los dos casos el héroe es culpable de abuso del mundo femenino, ya sea porque mate a su mujer negándole la sepultura acuática o porque se confine y se niegue a entrar en el mundo masculino. Éstas son las conclusiones de Lévi-Strauss:

> Hemos verificado que ciertos mitos bororo, superficialmente heterogéneos, referentes a un héroe llamado Birimoddo, dependen de un mismo grupo caracterizado por el siguiente esquema: una concepción desmesurada de las relaciones familiares acarrea la desunión de elementos normalmente ligados. La conjunción se restablece gracias a la introducción de un término intermediario, cuyo origen el mito se propone describir: el agua (entre cielo y tierra); los adornos corporales (entre naturaleza y cultura); los ritos funerarios (entre los vivos y los muertos); las enfermedades (entre la vida y la muerte).

Al final de este primer capítulo de las *Mitológicas* queda un enigma. En M1, la falta del héroe Geriguiguiatugo suscita en verdad una serie de desuniones, ya que su padre lo envía al país de los muertos, después lo abandona entre cielo y tierra, en el flanco de un acantilado; el héroe luego es separado de los suyos. Pero una vez pasadas esas desuniones, no se encuentra mediación entre cielo, tierra y agua. Lévi-

Strauss plantea entonces la hipótesis de que M1 pertenece a un grupo de mitos que relatan el origen de la cocción de los alimentos, una de las mediaciones capitales del pensamiento amerindio.

En el segundo capítulo comienza una serie de variaciones extraídas del repertorio ge, familia lingüística de la que probablemente sea originaria la lengua bororo. Y la historia vuelve a empezar: un joven llamado Botoque, que había salido a capturar guacamayos, se queda bloqueado en un peñasco, adelgaza… Para ser finalmente salvado por el jaguar. Con el poderoso personaje del felino manchado con ojos fosforescentes aparece el fuego, que justifica el título de este primer volumen: *Lo crudo y lo cocido*.

13. ENCENDER EL FUEGO: DEL JAGUAR A LA ZARIGÜEYA

Antes de Lévi-Strauss, pocos antropólogos se interesaron en la cocina, “de la que no se recalcó lo suficiente que constituye una forma de actividad humana verdaderamente universal: así como no existe sociedad sin lenguaje, tampoco existe ninguna que, de una u otra manera, no haga cocer por lo menos algunos de sus alimentos”.[8] Nada más rutinario, pero tampoco más propicio para el estudio de lo sensible. Experto en descripciones de olores, Lévi-Strauss siente curiosidad por los sabores. En el camino que lo conduce a los bororos, resulta que, al parar en un pueblo kaingang, el etnólogo solicita ver cómo se extrae el “koro”, golosina a la que son muy aficionados los indios. El indio hiende el tronco de un árbol, descubriendo miles de canales horadados por un insecto. Aquí está. Es un grueso gusano color crema, que el etnólogo saborea “no sin vacilación”. ¿Degustar una larva, realmente? “Tiene la consistencia y la delicadeza de la manteca, y el sabor de la leche de coco del cocotero” (1955: 181).

En un primer bosquejo, aparecido en
L’Arc
, Lévi-Strauss traza el “triángulo culinario”, crudo, cocido y podrido: siendo lo cocido una transformación cultural, y lo podrido una transformación natural. No faltan ejemplos para poner de manifiesto la importancia de la distinción entre cocido y podrido: antes de que la Comisión Europea amenace a cantidad de quesos franceses de prohibición debido a que estarían podridos, las tropas americanas, al desembarcar en las costas normandas en 1944, destruyeron algunas queserías que, para las narices de allende el Atlántico, olían francamente a cadáver. Por supuesto, otras categorías se añaden al triángulo de base: el “ahumado”, intermediario entre crudo y cocido; el “asado”, directamente expuesto al fuego; el “hervido”, entre lo cocido y lo “podrido”, primo hermano del pasado. Según las civilizaciones, el asado de la carne sacrificada o el hervido del caldero cósmico fundan la actividad mítica.

Pero antes de operar una mediación cualquiera, el mito parte del estado natural. En el amanecer de los tiempos, el héroe fundador, de todos modos, deberá encender el fuego para cocer la carne cazada, pasando así por la mediación de lo crudo a lo cocido. Señores del fuego, el simpático jaguar y el buitre carroñero, personajes donadores, tras haber regalado el fuego a los hombres, se ven reducidos a no ser más que comedores de carne, cruda para el jaguar, podrida para el buitre carroñero. Después de haber recorrido una buena cantidad de mitos ge (en el segundo capítulo de *Lo crudo y lo cocido*, véase antes), Lévi-Strauss vuelve sobre su mito inaugural. En apariencia, M1 no hace ninguna alusión al origen del fuego. Pero ¿es esto tan seguro? Primero, M1, la historia del buscador de pájaros, también está inventariada como mito de origen del viento y de la lluvia. En efecto, hay una tempestad en el acantilado, una tempestad que apaga todos los fuegos, salvo el de la abuela del héroe. Y todos los habitantes del pueblo vienen a pedir brasas, de manera que Geriguiguiatugo se encuentra en la misma posición que el jaguar: señor del fuego, dador de tizones. Además, el nombre del héroe va en ese sentido: *gerigigi* significa “madera de calefacción” y *atugo* significa, justamente, el “jaguar”. Por último, para cerrar la demostración, Lévi-Strauss se da cuenta de que, si Geriguiguiatugo, el “jaguar de madera caliente”, no es un jaguar, se disfraza de ciervo, con falsas cornamentas, para ensartar a su padre. De hecho, en los mitos amerindios del Norte y el Sur existe una fuerte relación entre el ciervo y el jaguar: entre los kayúa del Mato Grosso, cercanos a los bororos, el jaguar y el ciervo son los amos del fuego.

Y eso no es todo. Algunos mitos más tarde —llegamos a M138—, Lévi-Strauss vuelve sobre el origen de las enfermedades, M5. Entre los indios de América del Sur, el arco iris significa a la vez el fin de la lluvia y la causa de muchas enfermedades. En Guayana, la serpiente mítica Camudi asfixia a su víctima con emanaciones pestilentes; y, como quiera que sea, la aparición del arco iris es la de una serpiente, uno de cuyos extremos está al este y el otro al oeste. Son dos gemelos que, en Amazonia, son los señores de los peces. Comparaciones convincentes: la heroína del mito bororo M5, glotona devoradora de peces, termina cortada en pedazos arrojados al oeste y al este, y sus pestilentes exhalaciones son la fuente de las enfermedades. La hermana de Birimoddo, por lo tanto, es un arco iris, cuya función es desarrollada en el mito sin que aparezca el personaje.

Mala madre nodriza, la hermana de Birimoddo es lo contrario de una figura de buena madre nodriza: la zarigüeya —a la que Lévi-Strauss confía una misión de primordial importancia— porque, así como entre nosotros decimos “la prueba del nueve”, se propone establecer en materia de mitología amerindia la

“prueba de la zarigüeya”. ¿Quién es este personaje?

Es un animalito de pene ahorquillado, de la familia de los marsupiales, que supuestamente copula por la nariz y estornuda a sus hijos a manera de parto. El animal, a menudo asociado a la mofeta, apesta enormemente. Simbólicamente, la zarigüeya hembra “es la mejor de las nodrizas; y apesta” (1964: 191). Por lo tanto, en efecto, es la inversa de la mala madre nodriza precedente y, sin embargo, ocupa una función mayor por su ambivalencia: pútrida, forma parte de lo “podrido”, y, aunque pertenezca al reino animal, muchos mitos la presentan como apareciendo en el origen de la agricultura. No tardaremos en encontrar los peces tragados por la voraz hermana de Birimoddo.

Así es como progresivamente Lévi-Strauss llega a los mitos que se refieren al *timbo*, el veneno utilizado por los amerindios para sofocar al pez en los ríos. Ese *timbo* —como, más tarde, la miel— es un cortocircuito entre naturaleza y cultura: surgido del jugo de una planta, es perfectamente natural, y, sin embargo, sirve para capturar a los peces. “Ahora bien, ese ser natural que se manifiesta sin intermediario en el proceso de la cultura, pero para alterar su curso, ofrece la imagen misma del seductor, en la medida en que se lo describa exclusivamente como tal” (1964: 282).

¿Qué hay en común entre el *timbo* y la femineidad? Muy sencillo: el origen del *timbo* se encuentra en una abuela asesinada; o en la madre de las enfermedades. No hay que olvidarse de decir que, para los indios de Brasil, los olores de la vagina se emparentan con la podredumbre; en M58, un mito mundurucu, el tatú frota las vaginas de las primeras mujeres con el extremo de una nuez podrida, de donde proviene su olor. Fetidez y podredumbre connotan el mundo femenino porque: “la mujer en todas partes es naturaleza, incluso entre los bororos matrilineales y matrilocales donde la casa de los hombres, estrictamente prohibida al otro sexo, representa el papel de santuario para la vida religiosa, al mismo tiempo que ofrece la imagen de la sociedad de las almas, para los vivos” (1964: 275). Volvamos un instante a las dos figuras femeninas de M5, la abuela y la hermana de Birimoddo: la primera, que pasó la edad de la procreación, mata por sus pedos; la otra, madre indigna, mata por su glotonería, que la hace exhalar pestilencias. “Por diferentes que sean, estas dos soluciones dan fe de una sola y única demostración: retiren la maternidad de la femineidad, queda la fetidez” (1964: 277).

Más allá de las funciones que se invierten, de las categorías de lo podrido, lo cocido y lo crudo, y de los espectaculares hallazgos que van de mito en mito, el conjunto de las *Mitológicas* demuestra una búsqueda totalmente tendida hacia un equilibrio precario. ¿Quién amenaza el equilibrio? El viento, la tormenta, la inundación, la tempestad; pero también la sequía, de donde proviene la espantosa hambre. ¿Quién amenaza el equilibrio? Las rivalidades de los hombres alrededor de las mujeres, su difícil distribución, el nacimiento de los niños, pero también la esterilidad. ¿Quién amenaza el equilibrio? La alianza rota con los animales, la ofensa que se les hace, la falta de respeto para con el orden natural.

¿Quién encarna el equilibrio? La miel, muy particularmente. La que se encuentra en el hueco de los árboles entre los indios de Brasil es tan fuerte que, según los buenos modales, se la distribuye entre los aliados, tras haberla diluido para que sea apta para el consumo. Pero la miel es intelectualmente mixta: fabricada naturalmente, está del lado de una sobrenaturaleza, seca por añadidura, porque la recolección de la miel se realiza durante la estación seca, aunque, para ser ingerida, requiere la humedad del agua. Por lo tanto, la recolección de la miel es un asunto grave, que no se puede dejar a las niñas. Sin embargo, una de ellas, una desvergonzada, es objeto de un paquete de mitos reveladores: el bello personaje de la Chica Loca-por-la-Miel.

14. UNA CHICA LOCA POR LA MIEL

En un mito del Chaco, recogido por Alfred Métraux, ella se llama Saqué y su padre es el señor de los espíritus acuáticos. Y tan chiflada está por la miel, tanto la mendiga que su madre le responde, harta: "¡Cásate!". Para terminar, Saqué le echa el ojo al mejor descubridor de miel, el pájaro Pic, que, con su pico puntiagudo, perfora los troncos y jamás abandona su calabaza llena de agua: capaz de encontrar la miel y portador del agua para diluirla, Pic es acaso un novio poco lucido, pero para la miel, ¡incomparable! El Zorro perezoso, que también busca la miel, quiere hacerse pasar por el pájaro; pero Saqué no se deja engañar y se ofrece en matrimonio a Pic, que acepta con reticencia. Algún tiempo más tarde, el Zorro aprovecha la ausencia del marido para violar a Saqué, que huye. Tras haber tirado flechas mágicas, Pic encuentra a su esposa y se venga del Zorro; pero Saqué se venga de su propia madre y le niega la miel.

No es muy amable que digamos. En las estepas del Brasil central, la Chica-Loca-por-la-Miel pagará cara su descortesía. Esta vez se llama Kapakuei y se deja seducir al sacar agua de una charca por un héroe que acaba de matar unas águilas caníbales. El héroe Akreti y la bella Kapakuei se casan con gran alegría. Luego, un día que iban a buscar miel, Kapakuei hunde tan profundamente el brazo en el tronco que acaba de horadar su marido, que ya no puede retirarlo. De inmediato Akreti aprovecha para matarla, cortarla en pedazos, hacerla asar y ofrecer la carne de su esposa a sus aliados. Convicto por su crimen, Akreti es empujado a una hoguera, y asado a su vez. No podría comprenderse cómo este loco amor se convierte en odio mortífero, si otras variantes no indicaran que la joven esposa se arroja sobre la miel con frenesí a pesar de las protestas de su marido, que, harto, la mata. ¿Qué falta cometió?

Quiso consumir ahí mismo la miel reservada para ser distribuida. Por su lado, el marido que asa la carne de la esposa no vale mucho más que ella, porque la carne se deja enfriar antes de ser asada. Estas infracciones son tanto más graves cuanto que el consumo diferido de la miel en el curso de las fiestas rituales garantiza una buena caza para el año: por su conducta individualista —siempre castigada por el mito—, la Chica-Loca-por-la-Miel compromete la misma existencia del grupo, por eso ya no tiene derecho a la existencia humana.

En otra parte, no es ya una humana loca por la miel como uno lo está por su cuerpo, sino una divinidad bella como el sol. En Guayana se llama Maba, "la miel", y su voz resuena quejumbrosamente cuando un indio perfora a hachazos cierto tronco: "¡Atención! ¡Me haces daño!". Maba, el Espíritu de la Miel, aparece tan desnuda que el indio la envuelve en algodón y se casa con ella. Maba sólo pone una condición: no pronunciar nunca su nombre. Y esta Melusina guayanesa desaparece el día en que su marido, achispado, pronuncia por descuido el nombre querido, Maba. Ella levanta vuelo, transformada en abeja, y, desde ese día, la miel será difícil de encontrar. Con otro nombre, en una versión uarrau, le basta con mojar su dedo meñique en el agua para transformarla en jarabe azucarado, hasta el día en que el marido la regaña y ¡puf!, ella desaparece.

Como vemos, el gusto de la miel, experiencia sabrosa como pocas, no es disociable de la alianza matrimonial, esta misma inseparable de la distribución entre aliados. Aquí no hay nada sorprendente: los mitos siempre tratan acerca del gran asunto, la peligrosa unión entre el hombre y la mujer, cuyo mejor símbolo, en las *Mitológicas*, es la Piragua celeste.

15. LA PIRAGUA CELESTE Y EL HUMO DE LAS CHOZAS

El arte de la piragua es un clásico de la imaginería indígena; la habilidad con que los amerindios maniobran ese esquife no requiere ser demostrada. Pero un viaje en piragua interviene en un mito, ya sea para mantener a un héroe a distancia de una mujer peligrosamente cercana con quien podría cometer incesto o para acercarlo a otra mucho más lejana. Cuantiosos son los mitos y los ritos que intentan conjurar un combate mortal cercano, el del Sol y la Luna, particularmente manifiesto durante los eclipses: entonces, entre los arauak de Guayana (pero también en muchos países musulmanes…), se lanzan gritos terribles para separarlos. En Amazonia se cree que Sol y Luna querían casarse, pero que eso fue imposible, porque el amor del Sol abrasaría a la Tierra, mientras que las lágrimas de la Luna la inundarían. Casados, y cerca, Sol y Luna producirían o un mundo quemado o un mundo podrido; pero demasiado alejados producirían o una noche interminable o un día eterno. Entonces se suben a la Piragua, uno en la proa, la otra en la popa.

Este magnífico relato sugiere a Lévi-Strauss una comparación inesperada: lo que hace la Piragua manteniendo a distancia a Luna y Sol, noche y día, sería el equivalente *en el tiempo* de lo que hace el hogar doméstico *en el espacio* de la choza doméstica; o la casa de los hombres en el centro del pueblo bororo. El hogar, centro de la cocción, en efecto une la Tierra con el Sol evitando cuidadosamente el incendio de la choza. Esta analogía se verifica en las culturas donde a los clanes se los llama “los barcos”, donde el clan posee en forma exclusiva una gran choza y una gran canoa (Nueva Guinea), donde la unidad de base de la sociedad lleva el nombre de “barcada” (chuchkee de Siberia). Pero hay algo más: los indios que se embarcan en piragua siempre llevan algunos tizones en una calabaza.

El fuego de cocina relaciona según un eje vertical dos términos cuya separación o acercamiento serían mortales para la humanidad: demasiado cerca, el Sol quemaría la Tierra; demasiado lejos, ésta se pudriría. Pero si el fuego de cocina se embarca en la Piragua celeste en forma de tizones, Sol y Luna pueden quedarse cada uno en una punta de la embarcación, mientras que un tercer término, por ejemplo un piragüero, puede instalarse en el medio para mantener ese hogar portátil. “El espacio medido de la piragua y las reglas muy estrictas de la navegación conspiran para mantenerlos a buena distancia, juntos y separados a la vez, como deben estar el Sol y la Luna para que un exceso de día o un exceso de noche no queme ni pudra la Tierra”. Más allá de lo seco y lo húmedo, lo quemado y lo podrido, la Piragua celeste permite evitar, por la disposición misma de sus pasajeros, el celibato (matrimonio imposible) y el incesto (matrimonio prohibido).

Esta mitología de la distancia conveniente corresponde a una opción ética para evitar las guerras. Paralelamente, Lévi-Strauss se ocupa de una penosa historia. Surgidos de la misma familia lingüística, la lengua siuán, los mandans y los hidatsas, indios de América del Norte, no eran para nada homogéneos cuando, a fines del genocidio de los indios por los blancos de América, fueron autoritariamente reagrupados en la reserva de Fort Berthold. En
1932-1933,
sus diferencias se habían organizado en sistema, como para preservar un saludable antagonismo. Dicho lo cual, los dos grupos cazaban el bisonte de la misma manera: en verano, persiguiéndolos lejos de los pueblos, y en invierno, atrayéndolos a los pueblos nevados. Solamente difieren los ritos y los mitos.

Los mandans, por ejemplo, en la época de la caza de verano, no celebraban la famosa Danza del Sol como los hidatsas. Los dos grupos, en cambio, celebraban de la misma manera el ritual de la caza de invierno, la ceremonia del Bastón rojo: los jóvenes ceden sus esposas desnudas, envueltas en una piel, a los ancianos que encarnan los bisontes: al copular con las mujeres jóvenes, los ancianos transmitían a sus maridos sus poderes sobrenaturales. Pero si el rito es el mismo, los mitos difieren grandemente. Aquí tenemos, en la escena de los mitos, a dos heroínas fundadoras: Seda de Maíz, persona joven y audaz que trae el hambre de un viaje lejano, y la Bisonte, mujer sagaz, que trae al pueblo los bisontes que calmarán el hambre. Las dos jóvenes son las esposas del Señor de la Caza: la Bisonte es morocha, viene del Norte y trae carne seca, mientras que Seda de Maíz es rubia, viene del Sur y sabe confeccionar bolitas de harina de maíz. Las dos esposas se pelean, la Bisonte parte, pero Seda de Maíz pide a su marido que vaya a buscarla, cosa que él logra con mucho trabajo. Tal es la trama que vale tanto para los mandans como para los hidatsas.

Pero no totalmente. Cada una de las dos tribus atribuye alternativamente buenas y malas funciones a cada una de las dos mujeres. Los mandans y los hidatsas se avinieron de la mejor manera posible a su cohabitación forzada: ciertos mitos se acomodaron, el del Pequeño Halcón que explica el origen de la

infidelidad; el del Búho de las Nieves, el origen de los celos; debiendo servir de ajuste en su totalidad para neutralizar los celos de los jóvenes obligados a ofrecer sus esposas a los ancianos, durante el ritual del Bastón rojo. Sin duda, la larga coexistencia anterior de los mandans con los hidatsas explica el armonioso éxito de esta cohabitación que ellos no habían deseado.

En efecto, los mandans dicen que, al final de la prehistoria, un grupo hidatsa quiso establecerse cerca de ellos para aprender el cultivo del maíz. Una vez terminado el aprendizaje, los mandans alejaron a los hidatsas con una elegancia muy filosófica:

> Sería más conveniente —les dijeron— que ustedes remonten la corriente y construyan su propio pueblo, porque nuestras costumbres son un poco diferentes de las vuestras. Al no conocerlas, los jóvenes podrían tener diferendos y habría guerras. No vayan demasiado lejos, porque la gente que vive demasiado lejos son como extraños y las guerras estallan entre ellos. Viajen hacia el Norte sólo hasta el punto donde ya no puedan ver el humo de nuestras chozas y construyan allí su pueblo. Entonces estaremos bastante cerca para ser amigos y no lo bastante lejos para ser enemigos (1973: 299).

16. “CASÉMOSLOS, CASÉMOSLOS”

Volvamos un momento a los tupí-kauahib. El grupo con el que vivió el etnólogo estaba dirigido por el jefe, rodeado de sus cuatro mujeres: Maruabai, la mayor, y Kunhatsín, hija de Maruabai de un matrimonio anterior; Takuamé e Ianopamoko, esta última paralítica. Fuera de esta familia polígama, en el conjunto del grupo no quedaban más que dos mujeres que hubieran superado la pubertad. Pero el jefe Taperahi propuso al intérprete, también tupí, un negocio: quería cederle a Ianopamoko, su joven esposa inválida, a cambio de su pequeña Topehi, de ocho años. La proposición no era del agrado del intérprete, que, como tenía unos treinta años, de lejos prefería casarse con la pequeña Kupekahi, de dos años, hija del jefe. Ya la consideraba como su novia, con sentimientos que impactaron fuertemente a Lévi-Strauss: “En las tiernas emociones que le inspiraba la niña se mezclaban inocentemente ensoñaciones eróticas vueltas hacia el porvenir, un sentimiento muy paternal de su responsabilidad para con el pequeño ser y la camaradería afectuosa de un hermano mayor a quien tardíamente le hubiera llegado una hermana bebé” (1955: 411).

El Occidente, que ya no tolera los matrimonios entre niños —como los de Rajastán—, ni siquiera imagina este tipo de matrimonio entre adulto y niña. Woody Allen fue acusado de perversión por haberse acostado, cuando estuvo en edad, con su hija, a quien adoptó a la edad de Kupekahi y que ahora es su esposa legítima. Sin embargo, a todo lo largo de sus misiones, Lévi-Strauss comprobó la existencia de tantos sistemas matrimoniales como grupos, y en la misma zona geográfica.

En un excelente texto didáctico, redactado en inglés y retomado en francés para la Universidad de Abidján, Lévi-Strauss evoca algunas evidencias etnológicas. ¿Qué es una familia? Se origina en el matrimonio; incluye al marido, la esposa, los niños, grupo al que pueden añadirse otros parientes; los miembros están unidos por lazos jurídicos, derechos y deberes económicos, religiosos y sociales; una red específica de derechos y prohibiciones sexuales, y un conjunto de sentimientos como el amor, el afecto, el respeto, el temor, etcétera. La familia nunca es un asunto privado, mucho menos un asunto de sentimientos; siempre es el resultado de un intercambio matrimonial que obedece a las estructuras de parentesco vigentes en el grupo considerado.

Al final de este artículo didáctico, Lévi-Strauss formula una restricción importante: no sólo la familia no tiene nada que ver con un mítico estado natural, sino que además no es otra cosa que una etapa en la vida de la sociedad.

> La sociedad impone a sus miembros individuales, y a los grupos con que los vincula su nacimiento, continuos intercambios recíprocos. Considerada desde este punto de vista, la vida de familia no responde a nada más que a la necesidad de disminuir la marcha en las encrucijadas y tomarse un poco de descanso. Pero la consigna es seguir la marcha, y así como un viaje no se reduce a las moradas intermedias que suspenden momentáneamente su curso, tampoco la sociedad consiste en las familias. De las familias en la sociedad, así como de las pausas en un viaje, puede decirse que son a la vez su condición y su negación (1983: 92).

Sin embargo, estas moradas intermedias no son lugares de reposo absoluto. Al estudiar las estructuras elementales del parentesco, Lévi-Strauss se detiene en la prohibición del incesto: no para desmentirla, sino para analizarla. Ante todo, contrariamente a los prejuicios que este libro, así como ningún otro, no hizo retroceder, las alianzas consanguíneas sólo presentan muy pocos peligros para la evolución genética: sin embargo, la demostración científica de esto ya estaba ampliamente establecida en 1949, fecha de la tesis de Lévi-Strauss. Luego, hay que retorcer el cuello a confusas explicaciones psicológicas, como el horror del incesto, reprimido por “la voz de la sangre” o su ausencia de erotismo, desmentida en los hechos. La explicación freudiana ya no tiene mucho sentido: supone una atracción infantil por el padre de sexo opuesto, cosa que no siempre es evidente. ¿Qué es entonces la prohibición del incesto? Es el punto de pasaje de la naturaleza a la cultura.

> La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura de un nuevo tipo, y más compleja, se forma y se superpone, integrándolas, a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen, integrándolas, a las estructuras, más simples que ellas mismas, de la vida animal. Opera, y constituye por sí misma el advenimiento de un orden nuevo (1949: 28).

En esa época, en los años cincuenta, el etnólogo focaliza su atención en la prohibición del incesto, al

punto de ver en él la causa exclusiva del pasaje entre naturaleza y cultura. “La prohibición del incesto constituye cierta forma —e incluso formas muy diversas— de intervención; más exactamente aún, es la Intervención” (1949: 37). La progresión de la frase nos muestra a un autor que se convence a sí mismo hasta exaltar la palabra “intervención”, adosándole una majestuosa mayúscula, en un espíritu que recuerda a la vez al surrealismo y a la propaganda de agitación. Pero cuando haya terminado con el largo recorrido de las *Mitológicas*, el punto focal no será ya la prohibición del incesto, “encendiendo la chispa” del paso hacia la cultura, sino el gesto inmemorial de una mano que enciende el fuego. Sin embargo, ¿puede separarse la intervención del fuego de la de la alianza? En las páginas siguientes, Lévi-Strauss, con una lógica perfecta, desemboca en la relación particular entre las mujeres y el alimento.

Lo esencial del intercambio no es el alimento: es el objeto mujer. “Por lo tanto, sería falso decir que uno intercambia o da regalos, cuando lo que uno intercambia o da son mujeres. Porque la mujer en sí misma no es otra cosa sino uno de los regalos, el regalo supremo, entre aquellos que pueden obtenerse solamente en forma de dones recíprocos” (1949: 76). Y luego hace un análisis detallado de los protocolos de solicitudes de matrimonio entre los bushmen de África del sur, en Ongtong Java, isla del archipiélago de las Salomón, o entre los nambikuará de Brasil. Pero el intercambio de regalos para obtener una mujer, el regalo más preciado de todos, no sólo afecta a las sociedades arcaicas. Tomemos ejemplos fuera de la obra de Lévi-Strauss: prohibida por la ley desde 1969, la dote causó estragos en las megápolis de la India contemporánea. Remplazada por donativos en especie, precisamente a la moda arcaica, obedece a los criterios de la modernidad: el televisor, el *scooter*, la radio, la heladera. Basta con que la familia de la novia tarde en abastecer al novio de uno solo de esos bienes y la pequeña novia será quemada viva (*dowry murders*); o bien, si un desgraciado padre tiene cinco hijas, cuatro de ellas se colgarán para garantizar la dote de la quinta; o incluso, porque el viejo sistema fue prohibido, lo remplaza una regla nueva, según la cual la ceremonia de tres días de casamiento deberá costar a los padres de los novios un año entero de salario, sea cual fuere su nivel social. Etcétera. Estos ejemplos escogidos en la mayor democracia del mundo y en un medio urbano justifican una de las conclusiones de Lévi-Strauss en su tesis: “[…] el intercambio de los novios no es más que el término de un proceso ininterrumpido de dádivas recíprocas que realiza el proceso de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza, del miedo a la amistad” (1994: 79). Que esta línea irregular se interrumpa, y de la alianza ya cerrada se vuelve a la hostilidad y, luego, al asesinato. Estos abusos se desprenden de una ley; para Lévi-Strauss, sin embargo, entre los abusos de lenguaje y la prohibición del incesto existe la más estrecha relación. Resulta que, en muchas sociedades arcaicas, las actividades de palabra son tratadas de manera paralela a las relaciones sexuales y conyugales. En Nueva Caledonia, el adulterio se llama “la mala palabra”; cuando estalla una tempestad en Malasia, algunos pueblos incriminan desordenadamente el juego demasiado ruidoso de los niños, los insultos entre parientes, las burlas para con los animales, y el hecho, para un padre, de dormir demasiado cerca de su hija, siendo pertinente el equivalente entre madre e hijo. En la misma serie causal, por lo tanto, esos pueblos agrupan los abusos de lenguaje y los abusos de parentesco.

> Así, el lenguaje y la exogamia representarían dos soluciones a una misma situación fundamental. La primera alcanzó un alto grado de perfección; la segunda permaneció aproximativa y precaria. Pero esta desigualdad no carece de contraparte. Correspondía a la naturaleza del signo lingüístico el hecho de no poder permanecer mucho tiempo en la fase a la que Babel puso fin, cuando las palabras eran todavía los bienes esenciales de cada grupo particular, valores tanto como signo: precisamente conservados, pronunciados pensándolo una y otra vez, intercambiados contra otras palabras cuyo sentido revelado ataría al extraño, así como se ataba uno mismo al iniciarlo: puesto que, al comprender y hacerse comprender, se entrega algo de uno, y se adueña uno del otro. La actitud respectiva de dos individuos que se comunican adquiere un sentido del que de otro modo estaría desprovista: en lo sucesivo, los actos y los pensamientos se vuelven recíprocamente solidarios; se perdió la libertad de confundirse. Sin embargo, en la medida en que las palabras pudieron convertirse en la cosa de todos, y en que su función de signo suplantó su índole de valor, el lenguaje, con la civilización científica, contribuyó a empobrecer la percepción, a despojarla de sus implicaciones afectivas, estéticas y mágicas, y a esquematizar el pensamiento.
>
> Cuando se pasa del discurso a la alianza, o sea, al otro dominio de la comunicación, la situación se invierte. La emergencia del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, como las palabras, fueran cosas que se intercambian. En efecto, en este nuevo caso, era el único medio de superar la contradicción que hacía percibir a la misma mujer en dos aspectos incompatibles: por un lado, objeto de deseo propio y, por lo tanto, excitante de los instintos sexuales y de apropiación; y, al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal, del deseo del otro, es decir, medio de relacionarse aliándolo. Pero la mujer jamás podía volverse signo y nada más que eso, porque, en un mundo de hombres, de todos modos, es una persona y porque, en la medida en que se la define como signo, uno se obliga a reconocer en ella a un productor de signos. En el diálogo matrimonial de los hombres, la mujer jamás es meramente aquello de lo que se habla; porque si las mujeres, en general, representan cierta categoría de signos, destinados a cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular, que proviene de su talento, antes y después del

> matrimonio, para mantener su parte en un dúo. A la inversa de la palabra, convertida íntegramente en signo, la mujer, por ende, al mismo tiempo que signo siguió siendo un valor. Así se explica que las relaciones entre los sexos hayan preservado esa riqueza afectiva, ese fervor y ese misterio que, sin duda, en el origen, impregnaron todo el universo de las comunicaciones humanas (1949: 569).

Que la mujer sea "a pesar de todo" una persona es algo que puede causar gracia; pero, después de todo, Simone de Beauvoir, muy entusiasta de este libro de Lévi-Strauss, lo leyó sobre pruebas cuando no había terminado su redacción de *El segundo sexo*, donde se encuentran críticas finalmente bastante cercanas a estas comprobaciones. Lo que no es feminista en esta conclusión remite al estatus de la mujer en las sociedades sin escritura, a las que sin embargo Lévi-Strauss se dedica a rehabilitar: que el valor de "la mujer" provenga de su talento para asumir su parte en un dúo es algo que la convierte en una instrumentista en la ejecución de una partitura, sin prejuzgar acerca del talento del "dador de mujer", su padre, ni de aquel del "recibidor de mujer", su esposo, ni olvidar, *last but not least*, el talento del grupo, que compone la música.

Hechas estas reservas, uno se sorprende por lo atinado del análisis de una situación que fue válida para todas las sociedades. Lo cual hace que se mida todavía mejor la distancia que separa ese mundo del nuestro —me refiero a los países ricos—, pero que también separa a nuestro mundo de los muchos países en vías de desarrollo, emergentes, menos avanzados o muy endeudados (Países Menos Avanzados, Países Pobres Muy Endeudados) en los cuales esta situación sigue siendo real. Y, en el siglo XX, no olvidaremos evocar que en todas las teocracias islamistas, a iniciativa de los mullás e imanes, la prostitución fue remplazada por matrimonios forzados durante una hora o dos, el tiempo de un pase, desplazando el estatus de intercambio de las mujeres, el de los recibidores de mujeres y la comunicación entre los sexos.

17. BUFONES TRISTES Y GUERRERAS ALEGRES

En 1974, cuando Lévi-Strauss dicta en el Colegio de Francia un seminario titulado "Canibalismo y travestismo ritual", nadie imagina que está prolongando esas páginas finales de *Las estructuras elementales del parentesco*. Comienza por evocar, aunque relativa, la distinción entre el "exocaníbal", que incorpora las virtudes de sus prójimos difuntos ingiriendo al enemigo que los mató y comió, y el "endocaníbal", que consume a sus propios muertos por las mismas razones. Más tarde, cuando un accidente de aviación en la Cordillera de los Andes llevó a los pasajeros sobrevivientes a alimentarse de los pasajeros muertos, se reconoce la existencia del tercer tipo de canibalismo, el canibalismo llamado "de hambruna".

Un rasgo impactante de las sociedades caníbales es que en ellas las mujeres encuentran un lugar selecto. Ya sea porque les está prohibido practicarlo o porque la carne de mujer nunca se consume o, por el contrario, porque algunas mujeres ocupan un papel ritual eminente en la ceremonia caníbal; nunca son neutras. El canibalismo puede ser remplazado fácilmente por la caza de cabezas, de las que se apoderan con orgullo las mujeres al regreso de su marido el cazador. Un famoso libro del etnólogo Gregory Bateson, *Naven*, describe la ceremonia de los iatmuls, tribu de Nueva Guinea: el tío materno se disfraza de pordiosero bufonesco y las mujeres de la rama paterna, disfrazadas de guerreras, juegan a los cazadores de cabezas. Como en Indonesia, en Nueva Guinea esos cazadores se llaman a sí mismos los "maridos" de los pueblos donde van a cortar las cabezas.

Al analizar diferentes mitos, Lévi-Strauss descubre que, con frecuencia, los ritos caníbales encuentran una justificación en el matrimonio forzado de una muchacha, o de una hermana, con un Ogro. Como en toda estructura de parentesco, la mujer representa el papel de pivote en un intercambio, pero esta vez con un poder sobrenatural caníbal. Escribe Lévi-Strauss:

> Es fácil comprender la razón: en el matrimonio exogámico, el tomador de mujeres, arrebatador de una hermana o una muchacha, es un caníbal en potencia para el dador; inversamente, a la manera de ver del tomador, el dador hace las veces de extraño, por tanto enemigo, y el primero siempre tiene motivos para temer que la esposa venida de otra parte no ejerza contra él poderes misteriosos y criminales (1984: 146).

En otras culturas como la de los hopis, los *koyemshi*, "hombres de barro" que intervienen con gran estrépito saltando de los techos —porque pertenecen al mundo de las nubes— son bufones ceremoniales hermafroditas e impotentes; provienen de la descendencia paterna; mientras que, por el lado de la descendencia materna, son dioses cazadores de cabezas arrepentidos. Sin lugar a dudas, existe una relación entre el canibalismo y el travestismo ritual.

Cuantiosos son los travestismos bufonescos, incluso fuera del campo examinado por Lévi-Strauss. En África, entre los dogón del Malí, tan cercanos a Marcel Griaule y Germaine Dieterlen, las mujeres, cuando se celebran los funerales del jefe espiritual, miman una danza de hombres que normalmente les está prohibido ver, bajo pena de muerte. Esos travestismos expresan las relaciones entre hombre y mujer, *tal y como los hombres las conciben*. "Bufonismo y canibalismo figurado son significantes por medio de los cuales algunos hombres simbolizan a las mujeres en el primer caso, por intermedio de las mujeres en el segundo" (1984: 149).

Bufonismo: en los ejemplos citados, los hombres travestidos figuran ancianas en harapos o hermafroditas impotentes, símbolo patético de la manera en que los hombres intentan apropiarse de la femineidad, como si sólo pudieran hacerlo por degradación. *Canibalismo*: algunas mujeres se disfrazan de guerreros cazadores de cabezas, o bien, entre los dogón de hoy, de máscaras rituales varoniles que figuran los poderes de los genios del bosque. Y allí es donde se encuentra lo esencial de la demostración. Porque esas mujeres no se representan a sí mismas en la posición dominante, que es la de sus hombres, muy sencillamente representan a los hombres de su sociedad. A través de las mujeres, no es cualquiera de sus símbolos lo que se ve figurado: es la manera que tienen de dominar a las mujeres.

Lo que equivale a decir: lo contrario de una rebelión. "Figurado en el ritual, el canibalismo traduce la manera en que los hombres piensan a las mujeres o, más bien, en que los hombres piensan la masculinidad a través de las mujeres. En cambio, el bufonismo ritual traduce la manera en que los hombres se piensan a sí mismos como mujeres, o sea, tratan de asimilar la femineidad a su propia humanidad" (1984: 149).

Vemos cómo el fundador del psicoanálisis habría sacado partido del bufón y el caníbal: el gran miedo a

la vagina dentada, catalogada con tanta frecuencia a través del mundo, da cuenta de la manera en que los hombres piensan a las mujeres, y el bufón, asexuado, impotente, hermafrodita o pordiosero, evoca suficientemente a la anciana menopáusica, es decir, el hombre que ya no tiene erección. Pero Lévi-Strauss decide desde el primer tomo de la *Antropología estructural* que el pensamiento de Freud no es utilizable de otro modo que como una mitología singular, con iguales derechos que las otras. No obstante, el mundo imaginario de Freud y el que nos describe Lévi-Strauss a través de las sociedades arcaicas presentan un punto en común: la comunicación entre hombres y mujeres parece imposible. Ferviente, cálida, apasionada, nunca es directa; tergiversa, encuadra, sofocando el intercambio mediante reglas de bronce. ¿Despiadada? Sí.

18. TERNURA Y MISERIA

Sin duda, ninguna tribu de Brasil estaba más desprotegida que el primer grupo de nambikuará al que se acercó Claude Lévi-Strauss en 1938, en alguna parte sobre la línea Rondón, cerca del Río Papagayo. De pequeña estatura, gráciles en apariencia, vivían casi desnudos, las mujeres con un collar de perlas de caracolas alrededor de la cintura, con pendientes haciendo juego y cintas de algodón ceñidas alrededor de los bíceps y los tobillos; los hombres no llevaban más que una borla de paja sobre las partes sexuales. Toda la riqueza de estos nómades cabe en el cuévano que llevan las mujeres. ¿Qué hay ahí? Tortas de mandioca, calabazas, cuchillos de bambú y piedra tallada, hachas del mismo material, madera, bloques de resina, ovillos de fibra vegetal, dientes y uñas de animales, plumas, trozos de piel, pinchos de puerco espín, algodón y semillas. Ni piragua ni hamaca. Se alimentan de la caza a la que se dedican los hombres todo el día y, si no matan nada, de algunos frutos, migalas, huevos de lagartija, murciélagos y saltamontes. Durante siete meses del año, la mandioca es escasa; y sin embargo, los nambikuará viven con un circo doméstico considerable, que sigue la rutina nómada: monos, loros, puercos, gallos y gallinas, gatos salvajes y perros, a los que no comen, y que de todos modos alimentan, recibiendo cada animal su minúscula porción.

Sin embargo, fue en esta extrema indigencia donde más emocionado se sintió el etnólogo. La unidad social de los nambikuará descansa en la pareja, único elemento estable en un océano de miseria. Una vez caída la noche, y terminada la caza, la ocupación principal consiste en hacer el amor, actividad acompañada de bromas, y de una gran excitación colectiva cuando los compañeros se alejan en la oscuridad; y el afecto impregna las relaciones entre padres e hijos. En una vida compartida entre un periodo sedentario presentado como melancólico y un periodo nómada aventurero, vivido como exaltado y alegre, los nambikuará no muestran ni tristeza ni desaliento. Sin embargo, aquellos con quienes vivió nuestro etnólogo habían diezmado a misioneros protestantes cinco años antes, hazaña de la que se jactaban con orgullo: Lévi-Strauss no se sintió muy asombrado, porque los misioneros de marras, provenientes de las campiñas de Nebraska y de Dakota, creían en el Infierno, y se comportaban de manera infernal.

Diez años después de su visita, Lévi-Strauss se topó con el relato de un colega etnólogo que acababa de vivir con el mismo grupo; mientras tanto, se habían instalado cerca de ellos jesuitas y los misioneros protestantes americanos. Al colega, los nambikuará le parecieron groseros, huraños, sucios, enfermos y cubiertos de cenizas: odio, desconfianza y desesperación los caracterizaban. ¡Cubiertos de cenizas! Claro, duermen entre las cenizas del hogar y ruedan en la arena, lo que les produce algo así como una vestimenta irisada. Perturbado, Lévi-Strauss busca sus propias notas y lo que encuentra es esto:

> El visitante que, por primera vez, acampe en la maleza con los indios, se siente angustiado y apiadado ante el espectáculo de esta humanidad tan totalmente desprotegida: aplastada, parecería, contra el suelo de una tierra hostil por algún cataclismo implacable; desnuda, tiritando junto al fuego vacilante. Circula a tientas entre las malezas, evitando tropezar con una mano, un brazo, un torso, cuyos cálidos reflejos adivina al resplandor del fuego. Pero esta miseria está animada de susurros y de risas. Las parejas se abrazan como en la nostalgia de una unidad perdida; las caricias no se interrumpen al paso del extranjero. En todos se adivina una inmensa amabilidad, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más emocionante y verídica de la ternura humana (1955: 336).

Reducida a su más simple expresión, la organización social de un grupo nambikuará comprende un jefe designado por el predecesor, cuyo papel explícito consiste en ser generoso. Es hábil con sus manos, sabe decir cuándo detenerse, cómo dirigirse, conoce las disposiciones amigables u hostiles de los otros grupos, canta y baila bien, porque también debe mantener la alegría de sus fieles. A cambio de sus servicios, el jefe tiene el derecho de ser polígamo, de tal modo que retira de la circulación matrimonial a mujeres jóvenes en cantidad suficiente para que muchos hombres se queden solteros. La solución se encuentra en la homosexualidad, corrientemente admitida entre primos cruzados, siendo uno de los compañeros el hermano de una hermana que más tarde será la esposa del otro; este “amor-mentira” transforma al hermano en sustituto provisional de la hermana y, contrariamente a los amores heterosexuales conyugales, la exhibición es considerable durante sus juegos eróticos. El contraste entre la atmósfera de ternura experimentada por el etnólogo y el comportamiento hostil, hasta mortífero, de los grupos de nambikuará entre ellos es violento: una tarde, un grupo fue a pedir a Lévi-Strauss que envenenara a un miembro de otro grupo del que estaban celosos…

En muchas oportunidades, al relatar su vida entre los nambikuará, Lévi-Strauss cita a Jean-Jacques Rousseau, que durante tanto tiempo buscó "los progresos casi insensibles de los comienzos". ¿Fundador de las ciencias del hombre? Sí, ésa es exactamente la posición de Lévi-Strauss que, un día, lamentó delante de mí no haber escrito un libro, el último, sobre Rousseau. "Cuando uno quiere estudiar a los hombres —escribe Jean-Jacques en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*— hay que mirar a su alrededor; pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir su mirada a lo lejos; primero hay que observar las diferencias para luego descubrir las propiedades". Para Lévi-Strauss, ése es el principio de toda etnología.

Antes, hay que aprender a desprenderse del Yo. Ese yo confuso y perturbador que Rousseau exploró en las *Confesiones* no deja de ser el basamento que primero hay que poner en entredicho para acceder a la verdad de los otros.

> El pensamiento de Rousseau se desarrolla a partir de un doble principio: el de la identificación con el otro e incluso con el más "otro" de todos los otros, así fuera un animal; y el del rechazo a identificarse consigo mismo, es decir, el rechazo a todo cuanto puede hacer "aceptable" al yo. Estas dos actitudes se complementan, y la segunda funda incluso la primera: en verdad, yo no soy "yo" sino el más débil, el más humilde de los "otros" ("Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", 1973: 52).

Rousseau llama "piedad" a esta identificación primitiva. Y parecería que, al vivir con los nambikuará, Lévi-Strauss trabó conocimiento con la piedad, esa identificación radical con todos los otros, así fuesen los cuantiosos animales domésticos de los nambikuará; por lo demás, se fue provisto de una encantadora mona, Lucinda, que, como no podía agarrarse del pelo de su anterior amiga humana, se aferró a una de las botas del etnólogo lanzando gritos que partían el corazón. La actitud para con los animales parece haber sido siempre uno de los criterios éticos de Lévi-Strauss.

Allí, en ese grupito tierno y miserable, comienza su gran enojo contra el humanismo de sus contemporáneos.

19. SIFONES DE ALMEJA, CUERNOS DE CABRA, SALMONES Y PUERCO ESPINES

> Se comenzó por separar al hombre de la naturaleza y constituirlo en reino soberano; de este modo, se creyó borrar su índole más irrecusable, o sea, que ante todo es un ser vivo. Y, al no ver esa propiedad común, se dio vía libre a todos los abusos. Nunca mejor que al término de los cuatro últimos siglos de su historia, el hombre occidental no pudo comprender que al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, al conceder a una todo cuanto retiraba a la otra, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente alejada, serviría para separar a los hombres de otros hombres, y para reivindicar, en provecho de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido desde su nacimiento por haber tomado su principio y su noción del amor propio (1973: 53).

Estas palabras se pronunciaron en Ginebra, para las ceremonias que conmemoraban el 250º aniversario del nacimiento de Jean-Jacques, en 1962. Diez años más tarde, en 1972, pronunció una conferencia en el Barnard College, en los Estados Unidos, cuyo título era: "Estructuralismo y ecología".

Lévi-Strauss comienza por justificar la acumulación de datos previos a toda reflexión antropológica: conocimiento de la posición de las estrellas y las constelaciones bajo todas las latitudes, de la fauna, la flora, las recetas de cocina, la conservación de los alimentos, el clima, los instrumentos de música, etcétera. Porque "el estudio empírico condiciona el acceso a la estructura" (1983: 145).

Ejemplos. Un mito de los indios bella bella, emparentados con los kuakiutl, narra que

> una niña, que lloraba mucho, fue raptada por una ogresa sobrenatural, y logró escapar siguiendo los consejos de un intercesor surgido para salvarla. Cuando la marea baja —le sopla el intercesor— la ogresa tiene la costumbre de ir a juntar almejas; deberás tomar los sifones, partes del molusco que la ogresa no come, ensartarlos luego sobre tus dedos. Entonces la ogresa tendrá tanto miedo que se caerá al vacío y morirá. Sus tesoros corresponderán al padre de la niña, que los distribuirá a la redonda.

¿Por qué una ogresa tendría miedo de los sifones de las almejas, trompas blandas poco ofensivas? Cuando un rasgo del mito es aberrante, lo sabemos, hay que buscar una versión opuesta, a menudo en la región vecina.

Lévi-Strauss la encuentra entre los chilcotín, tribu que acostumbra visitar a los bella bella.

> Un muchachito llorón fue raptado por Hibou, poderoso brujo, que lo trató bien. Más tarde, a los padres les costó muchísimo trabajo convencer a su hijo para que volviera a su casa: no tenía ganas de abandonar a su querido Hibou. Finalmente acepta, pero Hibou los persigue. El fugitivo lo atemoriza ensartando sobre sus dedos unos cuernos de cabra y agitándolos como garras. Al huir, se lleva el tesoro de Hibou, todas las caracolas dentales, que entrega a la tribu de donde viene.

Compárense los mitos bella bella y chilcotín, y se encontrará una construcción idéntica y las connotaciones de los elementos invertidas. Un chico llorón, una nena que lloriquea, son raptados por un brujo o una ogresa, dos personajes sobrenaturales. Esta ogresa, que no pesca, constituye sus tesoros por vía terrestre: carne seca, salmones robados, placas de cobre, pieles curtidas. En la versión bella bella, la niña se adueña de los tesoros terrestres mediante herramientas que vienen del mar (los sifones de las almejas); en la versión chilcotín, el niño se adueña de los tesoros del mar (las caracolas dentales) mediante herramientas que vienen de la tierra (los cuernos de cabra).

Para poner en claro su demostración, Lévi-Strauss propone dos mitos de la misma región. Así como los chilcotín deforman el mito bella bella, los seechelt, grupo establecido en el norte del delta del río Fraser, deforman un mito muy extendido, una suerte de cuento de hadas de uso en toda la zona:

> Un padre malvado obliga a su hijo a trepar a un árbol, con el pretexto de arrancar plumas a los pájaros para hacer adornos. Pero el malvado padre hace crecer el árbol tan alto que el hijo, que no puede bajar, llega inopinadamente al mundo celestial. Cuando baja, tras mil peripecias, el padre asumió su aspecto y se acostó con sus nueras. El héroe se venga arrojando a su padre a un río que llega hasta el mar, en el que unas malvadas criaturas mágicas encerraron a los salmones. Éstas salvan al padre malvado, que aprovecha para destruir su embalse, liberando a los salmones: a partir de entonces, los salmones remontan los ríos, para el mayor beneficio de los indios.

Pero en la versión seechelt,

el padre se cae al agua al comienzo del relato, luego una mujer lo salva y él vuelve a su casa. Considerando a su hijo como el autor de sus desgracias, lo fuerza a subir al árbol, etcétera. En el cielo, donde el hijo llegó cuando el árbol dejó de crecer, se encuentra con dos viejas y les cuenta que en el cielo abundan los salmones. Agradecidas, las viejas ayudan al joven a que vuelva a la tierra.

La historia, estructurada como el mito de referencia, sin embargo lo ha invertido. ¿Por qué? Contrariamente a las tribus donde funciona la vulgata mítica, los seechelt, en cambio, no tienen salmones en su entorno. Por lo tanto, es lógico que les atribuyan una morada celestial, porque de ningún modo los encuentran en la realidad. La presión empírica que se ejerció sobre el mito obligó a que el ejercicio mental lo transformara de punta a punta.

El último ejemplo corresponde al puerco espín, animal particularmente buscado en los pueblos de la familia lingüística algonkina. Se come la carne y, con los pinchos, las mujeres trabajan admirables bordados. La vulgata mítica cuenta que

dos muchachas encontraron un puerco espín en reposo, metido en un árbol caído. Una de las chicas arrancó los pinchos del animal y los tiró. Para vengarse, el puerco espín produjo una tempestad de nieve y las chicas murieron de frío.

Otra versión:

Dos hermanas que estaban solas en el mundo vagan en medio del frío, cuando una encuentra al puerco espín, sobre el cual, neciamente, se sienta. Se pinchó todo el trasero, y tardó mucho tiempo en curar.

Pero entre los arapaho, que también son de lengua algonkina,

Luna se transforma en puerco espín para engañar a la joven con quien desea casarse. Así, provisto de pinchos, atrae a la chica que, como codicia ardientemente sus herramientas sobre el lomo del animal, trepa a un árbol tan alto que alcanza el mundo celestial, donde Luna recupera el aspecto humano y se casa con ella.

Pero del mismo modo que no existen salmones entre los seechelt, tampoco hay puerco espines entre los arapaho; pero el bordado, cuyo instrumento es el pincho de puerco espín, está allí investido de un valor tan fuerte que las bordadoras arapaho ayunan y oran antes de poner manos a la obra.

Contrariamente a las otras de la zona algonkina, las chicas sueñan con tener pinchos de puerco espín; ¡ellas no los arrancarían para arrojarlos, o se sentarían sobre el lomo del precioso animal! Hasta el resultado del encuentro entre muchacha y puerco espín está invertido: en los mitos del grupo algonkino, el animal la mata o la atraviesa por detrás, mientras que, entre los arapaho, el héroe celestial puerco espín, al desposarla, la desflora y la atraviesa… por adelante.

¿Para qué sirven esos sifones de almejas, cuernos de cabra, salmones y pinchos de puerco espín? Para valorizar dos determinismos que tienen entre sí correlaciones fuertes, comparables a las que el poder simbólico mantiene con la fisiología del enfermo curado por un chamán.

El primer determinismo es el que obliga al pensamiento salvaje a tener en cuenta las condiciones de vida: aquí existen salmones, allá no; a veces obtienen las caracolas para el comercio, otras juntan las almejas al borde del agua.

Pero el segundo determinismo, que no es menos poderoso, expresa coherencias lógicas que escapan a todas las causalidades materiales.

El hecho de que se trate de definir la naturaleza biológica del hombre en términos de anatomía o fisiología no cambia en nada el hecho de que esta naturaleza corporal también constituya un medio en el cual el hombre ejerce sus facultades; este medio orgánico está tanto más ligado al medio físico que el hombre sólo capta el segundo por intermedio del primero. Entonces es preciso que entre los datos sensibles y su codificación cerebral, medios de esta captación, y el propio mundo físico exista cierta afinidad (1983: 169).

Por ejemplo, el cerebro no aísla sonidos en la lengua, pero codifica signos distintivos; el ojo no fotografía los objetos, pero codifica los rasgos y los colores. Cada sentido funciona estructurando, incluso el olfato. Por eso es tan necesario observar minuciosamente, haciendo colaborar ciencias humanas y ciencias naturales.

Así aprendemos a querer y a respetar mejor a la naturaleza y a los seres vivos que la pueblan, comprendiendo que vegetales y animales, por humildes que sean, no proveen solamente su subsistencia al hombre sino que también, en

sus comienzos, fueron la fuente de sus emociones estéticas más intensas, y, en el orden intelectual y moral, de sus primeras y ya profundas especulaciones (1983: 169).

20. “EL HOMBRE ES UN SER VIVO”

En diciembre de 1976, el etnólogo fue invitado por Edgar Faure a hablar ante una comisión especial de la Asamblea Nacional que debía examinar tres proposiciones de ley sobre las libertades. Exceptuando la proposición socialista, de mero procedimiento, las otras dos, comunista Y
UDF-RPR-RI,
daban por descontado, en línea recta con la Declaración de los Derechos del Hombre surgida de la Revolución francesa, que la libertad es universal.

Un etnólogo maneja con reservas la noción de universal, porque, habiendo hecho la experiencia de su vanidad sobre el terreno, se cuidará mucho de ampliar un concepto a toda la humanidad, cualquiera que sea. Para comenzar, Lévi-Strauss recuerda que la idea de libertad es reciente y poco extendida fuera del Occidente. Luego critica la Declaración Universal (a la que por otra parte llama “internacional”) de los Derechos del Hombre adoptada por las Naciones Unidas en 1948, culpable de haber impuesto sus ideas a los países del Sur, que se quejaron de ella. Hay que encontrar en otra parte un fundamento universal de las libertades.

En nombre de la extrema diversidad de las leyes de los pueblos del mundo, Lévi-Strauss recusa violentamente la idea de que el hombre sea ante todo un ser moral. Un solo criterio es válido: la cualidad de ser vivo. Pero los derechos del hombre como ser vivo se detienen en los límites donde el hombre puede perjudicar a las otras especies vivas. ¡Gran revolución! Porque si ella no implica la elección del vegetarianismo, inmediatamente refutada, esta definición del hombre sin lugar a dudas lo despoja del dominio sobre la naturaleza.

A partir de 1976, aparentemente, las proposiciones de ley mayoritarias, y de la oposición comunista, preveían la protección de la flora y la fauna, así como todas las buenas intenciones, entre ellas la libertad de acceso a los sitios protegidos en un espíritu democrático, etcétera. No resulta difícil señalar en esta bolsa de gatos algunas contradicciones mayores: entre otras, “la libertad de acceso a los sitios” perjudica gravemente los derechos de la naturaleza, como ya lo demostraba la experiencia de un parque natural en el Canadá, fuertemente contaminado a pesar de sus muy severas restricciones de acceso. El derecho del medio ambiente no es un derecho del hombre sobre él, sino un derecho del medio ambiente sobre el hombre.

Una demostración más histórica viene a apuntalar la intención. Tres grandes civilizaciones ya llevaron a cabo este proceso; las citaré en el orden introducido por el autor. Primero, “la nuestra”: es la concepción de los jurisconsultos romanos, que, bajo la influencia de los estoicos, pensaban la ley natural como perteneciente al “Gran Todo”, el Cosmos, en el que cada elemento vivo tenía el deber de proteger y conservar el conjunto. Por lo tanto, la fisura vergonzosa sigue siendo la del descubrimiento de América, la matanza de las poblaciones amerindias y la explotación del oro.

La segunda civilización que define al hombre como un ser vivo es la del bloque del “Oriente y Extremo Oriente”, pero bajo la condición de comprender que el Oriente no es ni árabe ni musulmán: es indio, y el Extremo Oriente va del Tíbet a la China. Sin mencionar el taoísmo ni el confucianismo, Lévi-Strauss evoca el hinduismo y el budismo.

Por último, y esto no sorprenderá a nadie, la tercera civilización es la de las sociedades sin escritura. El cazador, que mata al animal para alimentarse, le pide permiso por este acto, como lo muestran los mitos mandan e hidatsa con el personaje de la buena bisonte blanca; y las demostraciones sobre los sifones de almejas y los salmones nos acostumbraron a comprobar la interferencia entre las coerciones del medio ambiente natural y las del pensamiento lógico.

> Por diferentes que estas últimas sociedades sean entre sí, coinciden en hacer del hombre una parte constitutiva, y no un amo, de la creación. A través de sabias costumbres que nos equivocaríamos en relegar al rango de supersticiones, ellas limitan el consumo de las otras especies vivas por el hombre, imponiéndoles su respeto moral, asociado a reglas muy estrictas para garantizar su conservación (1983: 376).

Ecologista precoz, Lévi-Strauss llegó a serlo por varias razones: primero, su sensualidad, que lo hace receptivo a la emoción estética ante los objetos naturales, inclusive, el paisaje geológico; su experiencia en el terreno que, entre los nambikuará, le hizo vivir la relación íntima que une la extrema desprotección y la extrema ternura; y su pensamiento, finalmente, que ve la estructura en obra en todos los registros del

hombre, sus sentidos, su percepción, su lógica en estado salvaje, sus afectos, sus necesidades económicas, etcétera. Pero tal vez más profundamente, lo horroriza la capacidad destructiva de la humanidad, no sólo para con ella misma sino para con el mundo que habita. No soporta la insensibilidad a la naturaleza en sus contemporáneos; y para sí mismo adopta medidas radicales. En su propiedad de Bourgogne, Lévi-Strauss rechaza el hacha del leñador.

Así como, veinte años antes, para una colección de opúsculos de la UNESCO, había escrito un texto que luego fue famoso, *Raza e historia*, en 1971 la organización internacional le pidió abrir un año de lucha contra el racismo con una "gran conferencia". En vez de proceder por condena moral y comparación erudita de los méritos de tal o cual civilización, lo que Lévi-Strauss había hecho con talento en su opúsculo, esta vez emprendió una demostración científica apuntalada por la genética, que sin embargo todavía no había descifrado el genoma humano. A partir de los años cincuenta, algunos genetistas se interesaban en las reglas que regían las culturas de los pueblos arcaicos, sobre todo las que repercuten sobre la demografía. Esta ciencia nueva se llama genética de las poblaciones. Siempre sospechada de racismo o eugenismo, ¡equivocadamente! La genética de las poblaciones permite descubrir que una tribu no es una unidad biológica, y que las diferencias genéticas son tan grandes de una tribu a otra como de un pueblo a otro en la misma tribu. Si se descarta el impacto de las enfermedades aportadas por los blancos a los pueblos sin escritura, la mortalidad infantil y las enfermedades infecciosas no son en ellas tan importantes como generalmente se cree. El bajo crecimiento demográfico al que aspiran China e India es alcanzado en esas tribus arcaicas a través de reglas culturales: espaciamiento de la natalidad debido a la prohibición sexual prolongada, práctica del aborto y hasta del infanticidio.

En cuanto al poco efecto de las enfermedades infecciosas autóctonas, parecería deberse a la intimidad profunda del bebé con el cuerpo de su madre y el medio ambiente, que permite pasar de la inmunidad pasiva, transmitida por la leche materna y sus anticuerpos, a la inmunidad activa. Por último, los jefes, que, como el jefe tupí-kauahib, tienen el privilegio de ser polígamos, son designados por su generosidad y sus cualidades de solidaridad, pero también por su potencia sexual: y como en efecto tienen más niños, alientan la selección natural que se desprende de su liderazgo territorial y de su poligamia. A estas consideraciones sanitarias se agregan los mandamientos de las creencias: no cortar una planta sin motivo, no arrancar los pinchos del puerco espín para arrojarlos, no consumir en el mismo lugar la miel encontrada en el árbol, "de manera que todo abuso cometido a expensas de una especie, necesariamente, en la filosofía indígena, se traduce en una disminución de la esperanza de vida de los mismos hombres" (1983: 35).

Estas palabras chocaron a los bien pensantes, siempre dispuestos a lanzar la acusación de racismo. ¡Racista, Claude Lévi-Strauss! Sin embargo, todo esto no tenía nada de sorprendente porque, a partir de *Tristes trópicos*, él planteaba la complementariedad de lo psíquico, lo cultural y las condiciones materiales: en este nuevo desarrollo, el etnólogo hace una alianza entre etnología y genética, encargadas de estudiar la complementariedad entre la evolución natural y la orgánica.

No obstante, había algo "peor". Luchar contra las discriminaciones, vaya y pase, pero la empresa es peligrosa, dice. Veamos por qué.

En 1971, el fenómeno que llamamos "globalización" se anunciaba con signos sensibles, de los que Lévi-Strauss era claramente consciente. Ya había desaparecido la distancia geográfica, cubierta por la aviación civil; las barreras lingüísticas, liquidadas por la jerga inglesa; las barreras culturales, igualadas por la expansión de medios de confort como la electricidad, el agua corriente, el teléfono, beneficios que unificaban el mundo.

> Ahora bien, uno no puede ignorar que a despecho de su urgente necesidad práctica y de los fines morales elevados que asigna, la lucha contra todas las formas de discriminación participa en ese mismo movimiento que lleva a la humanidad hacia una civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos a los que corresponde el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que dan su precio a la vida y que nosotros recogemos como joyas en las bibliotecas y los museos, porque cada vez nos sentimos menos capaces de producirlos (1983: 47).

En una humanidad que crece y se unifica sin inventar nuevas combinaciones genéticas, culturales y sociales, las tensiones estallan y la intolerancia exacerbada, predecía Lévi-Strauss en 1971, será nuestro futuro. ¿Quién puede decir hoy que estaba equivocado?

21. COMUNICACIÓN VERSUS CONTEMPLACIÓN

A partir de *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss pone de manifiesto las dificultades de la comunicación entre seres humanos. En ese primer libro, el intercambio entre hombres y mujeres está estructurado por la necesidad de tener que utilizar elementos femeninos como medio de una circulación de los bienes, mientras que la parte afectiva del intercambio se ve confundida por el peso de las reglas de la comunidad. Únicamente permite escapar de esa desgracia original de la comunicación el "talento" de la esposa. Pero es en *Tristes trópicos* donde mejor, o más bien, peor, se expresan las certezas desesperadas de Lévi-Strauss sobre la comunicación.

En las últimas páginas de ese libro anhelante hay un juicio negro sobre la naturaleza humana. Pensamientos que, más tarde, se domesticarán en formas más matizadas, allí se formulan a hachazos, como para producir más destrucción. Y precisamente de destrucción se trata: en el curso de la evolución de las especies, el hombre no vino al mundo sino para disgregar un orden original, cuya causalidad, por lo demás, permanece en la oscuridad. Es cierto que en 1949, habiendo escapado de los campos de exterminio nazis, contemporáneo de la primera bomba atómica, habiendo visto Europa en ruinas, India y Pakistán emergiendo de los millones de muertos debidos a la Partición de 1947, Lévi-Strauss no tenía ningún motivo para esperar algo bueno de la naturaleza humana. Esta sucesión de desastres sembró de manera perdurable las semillas del nihilismo en un pensamiento que, sin embargo, estuvo en la fuente del estructuralismo: se trata de un punto que durante mucho tiempo fue polémico, por el que reprocharon los "humanistas" al etnólogo su gusto por la nada, su desconfianza para con el espíritu y su poca esperanza en la acción política.

Esto puede evaluarse según la siguiente declaración:

> En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido sólo existe en referencia con él mismo. De tal modo que la civilización, tornada en su conjunto, puede ser descrita como un mecanismo prodigiosamente complejo donde estaríamos tentados a ver la posibilidad que tiene nuestro universo de sobrevivir, si su función no fuera fabricar lo que los físicos llaman entropía, o sea, la inercia. Cada palabra intercambiada, cada línea impresa establecen una comunicación entre los dos interlocutores, manteniendo estacionario un nivel que antes se caracterizaba por una distancia de información, por tanto una mayor organización (1955: 478).

Esta utilización rápida de la teoría de la información como degradación sistemática sería algo chocante, pero hay más: un juego de palabras del que Lacan no habría renegado. "Más que antropología, habría que escribir
'entropología' el
nombre de una disciplina destinada a estudiar en sus manifestaciones más altas ese proceso de desintegración" (1955: 478).

Veintidós años más tarde, en *Raza y cultura*, el etnólogo retoma el curso de su obsesión, pero esta vez ya no se trata de una "desintegración", esa palabra que evoca la bomba sobre Hiroshima. Cuando sus lectores esperaban un refuerzo fuerte contra el racismo, hete aquí que Lévi-Strauss se inclina por la paradoja: ¿realmente es preciso que el etnólogo luche contra los racismos? Claro, porque la propia existencia de la etnología es antirracista. Pero si la condición ha de ser compartir apacibles ilusiones, entonces Lévi-Strauss no será de la partida. No, el desarrollo de la comunicación entre los hombres no los hará vivir en buena armonía, no, más bien lo contrario. Toda creación exige sordera, un rechazo de otros valores, hasta su negación. Y, repentinamente, la callada conjura contra la comunicación adopta un giro nuevo: "Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro, en un plazo más o menos breve, condena la originalidad de su y de mi creación" (1983: 47).

¿Qué significa esto, salvo que la fusión entre dos seres es mortalmente peligrosa para uno y otro? En Lévi-Strauss hay una fuente romántica, que irriga toda la obra, y en ocasiones surge bajo la profunda reserva. Por cierto, es comprensible que se trate aquí de pueblos, y no de individuos; pero la ambigüedad permanece, y es magnífica. En Lévi-Strauss, el hombre y el erudito privilegian la complejidad, una distancia relativa, el claroscuro, hasta la oscuridad, que preservan "las flores frágiles de la diferencia". Un último ejemplo permitirá confirmar dicho punto.

El ciclo de los Labdácidas, en el que se inscribe el mito del rey Edipo, pone en obra una comunicación

cada vez más estrecha. En primer lugar, Edipo responde a la pregunta y resuelve el enigma de la Esfinge —la comunicación parece perfecta—; luego, al casarse con su propia madre, Edipo opera un acercamiento prohibido, del orden de una fusión prohibida —y "eso" comunica demasiado—; más tarde, de ello resulta una epidemia de peste que altera los ciclos naturales de la ciudad de Tebas. Pero no todos los mitos van en el sentido de una mayor transparencia en la comunicación; para probarlo, Lévi-Strauss encontró en Europa un mito particular, inverso perfecto del mito de Edipo.

En las tradiciones irlandesas y galas, para interrumpir un encantamiento, es necesario que un viajero desconocido de paso por el lugar haga preguntas si se le suministran las respuestas (se recordará que, por el contrario, la Esfinge hace una pregunta exigiendo su respuesta). Esta prueba espera a un joven héroe que ni siquiera conoce su nombre pero querría ser caballero. Cuando lo logra, parte para encontrar a su madre, a quien abandonó en su sueño de caballería. Al azar de sus aventuras es conducido a un castillo donde lo espera el rey del país, herido en los muslos por un lanzazo; mientras tanto, la tierra de este reino se ha vuelto *gaste*, o sea, estéril. El joven, que recibe una espada, ve desfilar a un lancero con una lanza ensangrentada, y a dos damiselas, una de las cuales lleva una copa (un Grial) y la otra una bandeja de plata. Y el joven héroe no se atreve a formular una sola pregunta sobre la extraña puesta en escena que mira, petrificado. Deja el castillo, para enterarse —mucho más tarde— que le hubiera bastado con hacer preguntas sobre el rey herido, la lanza y el Grial para levantar el encantamiento que pesa sobre el reino de Amfortas, el rey maldito. Este joven héroe se llama Pércival, o Párs*i*fal en la obra de Wagner. Pércival o el anti-Edipo.

Un encantamiento rompió la comunicación entre los mundos natural y sobrenatural. Desde ese encantamiento, la corte del rey Arturo, es decir, el mundo natural, se desplaza incesantemente y espera noticias, necesarias para que Arturo mantenga su corte. Pero la corte del rey Amfortas, inmóvil y paralizado sobre su lecho de dolor, es una respuesta a las preguntas que Pércival no se atreve a hacer: "[…] los mitos percivalianos tratan acerca de la comunicación interrumpida bajo el triple aspecto de la respuesta ofrecida a una pregunta no formulada (lo contrario del enigma), de la castidad requerida de uno o de varios héroes (en oposición a una conducta incestuosa), por último de la 'tierra
estéril',
o sea, la detención de los ciclos naturales que garantizan la fecundidad de las plantas, los animales y los humanos" ("De Chrétien de Troyes a Richard Wagner", 1983: 315). A la inversa, cuando Edipo desposa a Yocasta, emprende la misma actitud que al resolver el enigma de la Esfinge: "El hijo se une a la madre […] *así como hace la respuesta al lograr, contra toda expectativa, alcanzar su pregunta*" (1973: 34).

Por consiguiente, la pregunta sería la madre y la respuesta, el hijo; más generalmente, la pregunta remite a los padres y la respuesta, al producto de su acoplamiento. Es lógico entonces, por ejemplo, que Pércival se entere del nombre de su madre Herzeleide y de su propio nombre, al mismo tiempo que se entera de la pregunta que tendría que haber formulado. Demasiado lejos, o demasiado cerca, ésa es la alternativa universal, y el adjetivo "universal" no es de aquellos de los que se pueda abusar al exponer el pensamiento de Claude Lévi-Strauss.

> A las dos perspectivas que podrían seducir su imaginación, las de un verano o un invierno igualmente eternos pero que serían, uno desvergonzado hasta la corrupción, el otro puro hasta la esterilidad, el hombre debe decidirse a preferir el equilibrio y la periodicidad del ritmo temporal. En el orden natural, éste responde a la misma función que, en el plano social, cumplen el intercambio de las mujeres en el matrimonio, el intercambio de las palabras en la conversación, a condición de que se los practique ambos con la franca intención de comunicarse: o sea, sin astucia ni perversidad y, sobre todo, sin segundas intenciones (1973: 35).

¿Acaso el etnólogo estructuralista presiente el agotamiento del espíritu cuando a cualquier precio quiere comprender, formular preguntas y dar respuestas? En el curso del largo desarrollo de las *Mitológicas*, el mito, dice Lévi-Strauss, termina por agotarse y convertirse en novela simplificada al extremo, retorcida como ropa entre las manos de una lavandera. Ya no sale ni una gota de agua; el espíritu está seco. Y el soberano del reino de los mitos está inmovilizado en un lecho de dolor.

No comprender demasiado es un sueño de paraíso perdido. Y ese sueño es el que concluye los *Tristes trópicos*: contemplar, suspender el trabajo del espíritu, desprenderse de la agitación de hormiga y, en esa suspensión silenciosa del espacio y el tiempo, gozar del instante, "más acá del pensamiento y más allá de la sociedad: en la contemplación de un mineral más bello que todas nuestras obras; en el perfume, más sabio que nuestros libros, respirado en el hueco de una azucena; o en el guiño cargado de paciencia, serenidad y perdón recíproco que un entendimiento involuntario a veces permite intercambiar con un gato" (1955: 480).

22. LA HISTORIA, EL SENTIDO Y LOS ANTEPASADOS

Nadie más que Claude Lévi-Strauss habrá combatido la idea de la dialéctica y el sentido de la historia. Es un episodio que comienza con Sartre, de quien Lévi-Strauss apreciaba lo atinado de las descripciones de las experiencias sociales. ¡Ay! Sartre define al hombre por la dialéctica y a la dialéctica por la historia. ¿Qué ocurre entonces con los pueblos sin historia —en otras palabras, sin escritura—, de los que se ocupan los etnólogos? Según Sartre, forman parte de una humanidad "esmirriada y deforme".[9] Entonces, en el último capitulo de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss saca sus garras y ataca.

Le resulta fácil demostrar que la historia, para Sartre, es una mística o un mito, que funciona sobre la imagen de un sentido lineal a lo largo del cual están dispuestos los acontecimientos. Como toda ciencia, la historia requiere un código, que es la cronología. Y este propio código pertenece a una clase de fechas que permiten una localización del periodo: "Si yo lo ignoro todo de los Tiempos modernos, la fecha 1643 no me enseña nada" (1962a: 343). De donde surge una definición de la historia muy formal: "La historia es un conjunto discontinuo, formado de campos de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia y una codificación diferencial del antes y el después" (1962a: 344). Sin pensar en descalificarla, Lévi-Strauss pone la historia en su lugar, mientras que Sartre la convierte en el fundamento del humanismo dialéctico sin el cual ningún acto humano tiene sentido.

En Australia central, entre los aranda, los *churinga* son objetos sagrados de piedra o madera, que tienen aproximadamente la forma oblonga de una piragua; pueden estar grabados o no. El *churinga* presentifica el cuerpo de uno de los antepasados y es ofrecido ceremoniosamente al heredero que, piensan, es la reencarnación de ese antepasado. Mientras tanto, los *churinga* son amontonados en cobertizos, y cuando los sacan los limpian, los engrasan, los vuelven a pintar y les oran. No hace falta decir que ninguna escritura está grabada sobre un *churinga*; pero sí árboles, raíces, ranas. Lévi-Strauss compara el papel de los *churinga* en la cultura de los aranda con los archivos familiares en la nuestra: permiten narrar los grandes relatos de la familia.

> Y si nosotros enviamos el testamento de Luis XIV a los Estados Unidos, o si ellos nos prestan la Declaración de la Independencia o la Campana de la Libertad, es la prueba de que, según los mismos términos del informador aranda, "[…] estamos en paz con nuestros vecinos; porque no podemos pelearnos ni entrar en conflicto con gente que tiene la guardia de nuestros churinga y que confiaron sus churinga a nuestros cuidados" (1962a: 320; recogido por T. G. H. Strehlow).

Archivos y *churinga* tienen la misma propiedad: ponernos en contacto con la historia pura, dar una existencia material a la historia, encarnar el pasado. En este sentido, es dramáticamente falso hablar de "sociedades sin historia", porque esas sociedades conocen perfectamente la historia pura que tenemos en común con ellas en el registro del pensamiento salvaje. Por último, mejor que nosotros, esos pueblos supuestamente "sin historia" saben interpretar un paisaje de manera histórica: montañas, árboles, fuentes están relacionadas con uno de los antepasados; y "toda la región es para él (el indígena) como un antiguo árbol genealógico, y siempre vivo" (T. G. H. Strehlow).

A esta historia, los historiadores la llaman anecdótica; sin embargo, es la más viva y la más rica. "Comprender", para un historiador, supone abandonar la historia anecdótica por la historia "fría" tal como la concebía Braudel, la de los movimientos climáticos, económicos y técnicos subyacentes a los acontecimientos históricos; pero aquí el historiador pierde en información lo que gana en comprensión.

En 1952, en *Raza e historia*, Lévi-Strauss distinguía entre la historia acumulativa y la estacionaria, desorientando de antemano toda dialéctica del sentido y de la historia. Es acumulativa, aunque, raramente, la historia que acumula en el mismo tiempo bastantes elementos favorables para combinar las condiciones de un salto adelante. Es el caso de América desde la Prehistoria: según cierta tesis, en los alrededores del XX milenio a. C. llega el hombre. Luego, pequeños grupos de nómades domestican algunas especies animales, muchas especies vegetales, logran transformar la venenosa mandioca en alimento, el curare y la coca en anestésicos; y comienzan el tejido, la alfarería y el trabajo del metal precioso. Occidente debe a esa

América, cito desordenadamente, el tomate, el ananá, el caucho, el pimiento, la papa, el maíz, el maní, el tabaco y el cacao.

Por cierto, ese Occidente está en un periodo acumulativo de su historia: por eso es el señor de las máquinas. Pero, ¿qué decir de la agricultura hidropónica, sin raíces enterradas, inventada por algunos pueblos polinesios? Fueron chinos e indios los que descubrieron el total dominio del cuerpo mediante el ejercicio del soplo, así como los maoríes con la gimnasia visceral. Esquimales, por un lado, beduinos y tuaregs, por el otro, son los campeones de la vida en un medio hostil; y los aborígenes australianos, tan desprotegidos en el plano económico, elaboraron un sistema de parentesco que solamente la matemática moderna permite comprender. Pero de ningún modo se trata de distribuir un buen puntaje según la anterioridad de los descubrimientos:

> Lo que hace la originalidad de cada una (de las culturas) reside más bien en su manera particular de resolver problemas, de relacionar valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres: porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, técnicas, un arte, conocimientos positivos, creencias religiosas, una organización social, económica y política (1973: 401).

23. BELLO COMO EL BEBÉ DE LA MUJER DEL JEFE

Érase una vez unos canastos, pero unos canastos vivos, que albergaban espíritus. Para que, al morir, puedan escaparse del trenzado, los cesteros imperativamente deben dibujar un decorado de puerta; por haber olvidado ese deber, una cestera fue condenada a muerte por el espíritu prisionero. Indulgente, el Demiurgo autorizó que el alma de la cestera y el espíritu del canasto suban juntos a la morada celestial.

Este mito de los pomo de California no es el único que transforma el canasto en divinidad: el objeto usual, trenzado con rapidez o lentitud, establece un equilibrio entre naturaleza y cultura, equilibrio que la corta vida de un canasto torna inestable. En el origen de los tiempos, narran también los pomo, los canastos eran humanos creados por el Demiurgo. Y como esos canastos rebeldes, rehusando su servicio, corrían en todos los sentidos, el Demiurgo los hizo pedazos. Entre los chehalis, los canastos caminaban solos, pero una vez rellenos de peces secados, se dejaban caer desde lo alto de la montaña hasta el río, donde los peces resucitaban. El Demiurgo decidió que los canastos ya no podrían caminar solos y que, en adelante, los humanos tendrían que transportarlos.

Las Damas-Canastos son particularmente temibles: la de los sahaptin, Dama Canasto-blando, es una ogresa que corta el sexo de los hombres con su vagina dentada; también puede transformarse en Señor-Canasto que ensangrienta el sexo de las mujeres fuera de los menstruos; la de los chinuk, Dama Caracol, transforma su canasto en caracola que hace caníbal a quien lo aplasta. Teniendo en cuenta su pasado sobrenatural, es difícil tirar a la basura esos objetos familiares que dieron tan buen servicio. Por cierto, los canastos fueron rebeldes, pero son seres vivos, o como si lo fueran.

Precisamente con la rebelión de los canastos, Lévi-Strauss comienza una larga meditación sobre los objetos, entre arte y técnica, arte y magia. Pero, sobre todo, entrega una información esencial: las sociedades arcaicas incluyen en su seno a artistas, designados por fenómenos particulares. Así, las bordadoras que utilizan pinchos de puerco espines, no sólo oran y ayunan antes de bordar sino que, habiendo soñado un motivo inspirado por “la Doble Dama”, será su creadora, se volverá insensata, riendo compulsivamente, acostándose con todos, ejerciendo un dominio brujeril sobre los hombres, y será hábil en los trabajos masculinos. De igual modo, entre los tsimshián, los pintores y escultores forman dinastías de artistas muy preservados, sometidos a una iniciación ritual muy dura, que trabajan en tal secreto que cualquiera que los sorprenda sería ejecutado. Es cierto que esculpen las máscaras de divinidades dotadas de palabra y pronto, una vez esculpidas, de una vida autónoma.

Estos artistas se encargan de decorar la fachada de las casas y de modelar los altos postes superados por entidades animales. No es tan conocido que también tenían la pesada responsabilidad de concebir las maquinarias para las ceremonias religiosas. Todavía en el siglo pasado, en una gran sala interior, el hogar fue cubierto por las aguas que subían de las profundidades, surgió un cetáceo tamaño natural y sopló antes de hundirse; el agua desapareció y volvieron a encender el hogar. Lo que habla a las claras de la sofisticación de esas máquinas para un espectáculo. En cuanto al sentido de la responsabilidad, un relato de Franz Boas da una idea de ello. Un hombre debía regresar del fondo de los mares ante los espectadores, todos de pie sobre la playa. Un peñasco se parte en dos y el hombre sale de él: ocultos en un bosque, los maquinistas maniobraban el falso peñasco de lejos, con largas cuerdas. El efecto era tan bello que tuvieron que repetirlo, y luego otra vez más.

A la tercera vez, las cuerdas se embarullaron, hundiendo al falso peñasco y al hombre. Su familia declaró que había decidido quedarse en el fondo de las aguas. Una vez terminada la fiesta, los padres del muerto y los maquinistas se ataron todos juntos y se arrojaron desde lo alto del acantilado. En otra ceremonia, que ponía en escena el retorno a la tierra de una iniciada, los maquinistas habían construido una ballena de piel de foca, y la habían llenado de agua calentada con piedras ardientes, para simular el vapor que salía de las narices, el “soplo”. Una de las piedras del interior se cayó, quemó la piel y la ballena se hundió. El resultado fue el mismo tipo de suicidio colectivo. Entre nosotros, casi no tenemos más que al cocinero Vatel para igualar a esos perfeccionistas.[*] La lección de los indios de la región de Vancúver es clara: si los artistas rozan lo sobrenatural, están amenazados de muerte en caso de fracaso.

¿Qué es el fracaso? El develamiento de los artificios, el fin del realismo, el revés del misterio. Si los artistas maquinistas malogran su efecto, e incluso si dicho efecto es ostensiblemente de mano humana, se pierde el lazo entre el mundo sobrenatural y el mundo de los hombres. Para todos, inclusive los artistas, es

real lo que tiene éxito, como lo testimonian los relatos a la Pigmalión, que muestran al artista prendado de sus propias ilusiones. Los tsimshián narran que un viudo esculpió una estatua de su esposa muerta y regularmente hacía el amor con ella; sorprendido por dos hermanas, las invitó a cenar; la mayor, que se había atracado, se manchó en sus cólicos. El hombre, que vio que la menor comía con discreción, decidió desposarla: él no dirá nada de la vergüenza de la mayor y ella no dirá nada de los acoplamientos con la estatua.

En una tribu vecina de los tsimshián, un jefe viudo era tan desdichado que un escultor le propuso reproducir a la muerta en un trozo de tuya. Una vez que estuvo terminada, la vistió; el joven jefe se enamoró de ella. Al cabo de cierto tiempo, la estatua crujió; el jefe la levantó: un arbusto crecía bajo la estatua. Desde entonces, en las islas de la reina Charlotte, donde nació esta historia, cuando un árbol es vigoroso se dice de él: “Es bello como el bebé de la mujer del jefe” (1993:
173-174).

24. PLUMAS BLANCAS, PIELES NEGRAS: SUAIHUÉ, KUEKUÉ Y LA OGRESA DZONOKUA

Sigamos en la región. Durante su exilio neoyorkino, Claude Lévi-Strauss frecuentó asiduamente la sala de la planta baja del American Museum of Natural History, entonces acondicionada por el etnólogo Franz Boas. Impactado por las grandes máscaras expresivas de los indios de la costa norte del Pacífico, se propuso coleccionarlas, con André Breton y Max Ernst. Ese lazo, "casi carnal", lo condujo a explorar "la senda de las máscaras": porque las primeras que contempla le formulan innumerables preguntas. Su tamaño macizo, su extraña factura, la base del mentón en forma de trapecio invertido y, sobre todo, los dos cilindros de madera que figuran unos ojos desorbitados, todo requiere su explicación. Siguiendo el modelo de las *Mitológicas*, Lévi-Strauss demuestra que una máscara, como un mito, se explica por medio de las tribus aledañas. La escena se desarrolla sobre el borde del Pacífico, entre las máscaras *suaihué*, así nombradas entre los salich, las *kuekué* entre los kuakiutl, y las máscaras *dzonokua*, únicamente entre los kuakiutl.

1) Máscara kuekué que representa el temblor de tierra (kuakiutl).
Nueva York, American Museum of Natural History; foto del museo.

2) Máscara de Dzonokua (kuakiutl).
Berlín, Museum für Volkerkunde, colección Jacobsen

(1881-1883);
foto del museo.

El *suaihué*, máscara maciza con ojos salientes, pertenece a los miembros de la familia lingüística salish. En el traje que acompaña la máscara, la gorguera, la falda, las canilleras y los brazaletes son plumas de cisne blancas; el blanco de las bolas de plumón, pegadas sobre largas varillas temblorosas, supera la diadema de plumas. Al recorrer las versiones de los mitos en las islas y el continente, Lévi-Strauss descubre una agrupación entre las máscaras y el cobre, ambos de origen acuático; por lo demás, a menudo el cobre está en el origen del salmón. La máscara *suaihué* saca una gran lengua, probable análogo del pez, porque la máscara se pesca con línea, con un anzuelo. La función de la máscara y del cobre es la misma: dar suerte, enriquecer. Uno de los mitos pone en escena a un muchacho enfermo de la piel, cuyas pústulas apestan. Quiere ahogarse pero, en el agua, va a parar al techo de una morada mágica cuyos habitantes están aquejados de convulsiones. El muchacho y los habitantes de las profundidades se curan mutuamente, y las máscaras aparecen por primera vez cuando el muchacho resurge, curado, en el sitio donde se había zambullido. La hermana o la hija del héroe se encarga de sacar del agua las máscaras con la línea; una vez al aire libre, curan las enfermedades de piel y las convulsiones. A veces, como entre los kuakiutl, el muchacho enfermo de la piel se refugia en la cumbre de una montaña, donde un sapo hembra lo cura y le da una placa de cobre labrado; más tarde, el héroe la transmite a su hermana, como dote. Cobre y máscaras se transmiten solamente por herencia, y sólo pertenecen a las "casas" de alta estirpe.

Encontramos los peces en otras series de mitos, ligados al temblor de tierra y al trueno. Un héroe kuakiutl se introduce en un gran edificio, luego de una visión, tras haber ayunado y haberse purificado. Allí ve mujeres que se transforman en grandes peces rojos que se convulsionan, de donde proviene el temblor de tierra oído por el héroe en su sueño. Esos peces, en la realidad, son los *red cox* o *red snapper*, peces de roca de la familia de los escorpenidios, erizados de escamas espinosas. Rojos y escamosos, esos peces están emparentados con el cobre. Sin embargo, y esto es un enigma, los escorpenidios rojos entre los kuakiutl y los tsimshián, a la inversa de los salish, están asociados a la avaricia, contraria de la generosidad. La máscara *suaihué* entre los kuakiutl ve invertida su función: la riqueza se transforma en retención. Sin embargo, salvo algunas variantes, las máscaras *suaihué* entre los salish se asemejan a las de los kuakiutl, y remiten a las convulsiones de la tierra.

El etnólogo sigue su método. Por hipótesis, una máscara no se explica sola, y obligatoriamente depende de su contrario y vecino, ya que sus dos funciones son complementarias. Por lo tanto, existiría un tipo de máscara totalmente hueca, tan negra como blanca es la otra, adornada de pieles como la otra lo está de plumas, con ojos hundidos porque la otra los tiene saltones y sin una lengua pendiente. Es la de la ogresa Dzonokua, que captura a los niños para comérselos. Vive en los bosques, y representa un personaje tan formidablemente asocial que las máscaras precedentes, por el contrario, son el símbolo de una fundación de alta estirpe hereditaria. Dzonokua es ciega y trata de cegar a los niños con la resina, pegándoles los párpados. Con cintas apretadas, Dzonokua es generosa y rica, distribuye las placas de cobre labradas que lleva en su cuévano; si no las da, los humanos se apoderan de ellas tras haberla vencido (ya nos cruzamos con ella, esa ogresa rica en placas de cobre y salmones robados). En el curso de esas fiestas rituales donde un dignatario valida su pasaje a un título más elevado cubriendo de obsequios a sus invitados (el famoso "potlatch"), la máscara de Dzonokua, revestida por el anfitrión, preside los obsequios, en cuya primera fila figuran las placas de cobre, cobre de donde vienen, recuérdese, los salmones. Un texto iniciático muestra una princesa en cuclillas, inmóvil, encintada de lanas de cabra que le impiden moverse. Una mujer chamán la alimenta con trocitos de salmón, que ella debe comer sin abrir demasiado la boca. Su reclusión dura todo un mes; entonces está en condiciones de casarse, convertida en la señora "sentada sobre cobres".

Por tanto, la muchacha casadera sería el equivalente de una Dzonokua domesticada: donante de las placas de cobre, extasía de antemano a los niños que tendrá con su futuro esposo, y que permanecerán en la descendencia materna. La domesticación de la muchacha invierte el sentido de los intercambios: la ogresa arrebata los niños a los humanos y les da cobres, la chica arrebata los cobres a su familia y les da niños. ¿Y qué ocurre con los cobres? La chica se los da a su marido, como la hermana del héroe, o su hija transmite la preciosa máscara hereditaria *suaihué* a su esposo. Tales son las deducciones que a Claude Lévi-Strauss le permiten formular, más allá de las máscaras salich y kuakiutl, una fórmula: "Cuando la forma plástica se mantiene de un grupo a otro, la función semántica se invierte. En cambio, cuando la función semántica se mantiene, lo que se invierte es la forma plástica" (1975: 88).

Verifiquemos. La forma plástica se mantiene entre la máscara *suaihué* y la kuekué, pero la función se invierte, de generosidad en avaricia. En cuanto a la máscara *dzonokua*, su función se mantiene de los salish a los kuakiutl, grupos en los cuales dispensa las riquezas y las transmite a la familia del marido, pero su

forma plástica se invierte, del blanco al negro, de la pluma al pelaje, de lo saliente a lo hueco. Resta explicar la forma invertida de los ojos. El cobre deslumbra como el sol: por eso la *dzonokua* es ciega, porque ve el cobre de demasiado cerca. En cuanto a la máscara *suaihué*, su mirada permanece imperturbable, como si el brillo del cobre no pudiera deslumbrarla. Sin embargo, en todo el norte de América, el cilindro puede captar y fijar a lo lejos, con una mirada clarividente. Tener el ojo protuberante es tener una vista tan aguda que hasta se puede ver en la oscuridad. El conjunto de estas máscaras y los mitos que las explican, por ende, dependen de la economía del cobre resplandeciente, de su función simbólica y social, así como de su papel en las estructuras de parentesco.

25.
TROMPE-L'ŒIL
: ELOGIO DE POUSSIN

Poussin era un detallista que trabajaba con maquetas. Confeccionaba figuritas de cera, las disponía sobre una tablilla en las actitudes requeridas y las envolvía con papel mojado, iluminando el conjunto a través de agujeros perforados en la pared de la caja, donde instalaba su pequeña escena. Poussin, que no fue el inventor del procedimiento, lo utilizó cuando la mayoría de los pintores ya lo habían abandonado: demasiado largo, demasiado complicado. En varias oportunidades, Lévi-Strauss insiste en la premeditación de las obras de Poussin: capaz, cuando compone el cuadro titulado *Eliézer y Rebeca*, de meditar largamente sobre el texto del Génesis en el que Abraham envía a Eliézer a buscar una mujer "de su sangre" para su hijo Isaac. Habiendo meditado, Poussin representa, detrás de Rebeca en azul brillante, a un personaje de mujer adosado a un sólido pilar y que parece como arraigado en la tierra, un poco gris, un poco apagado, como para significar la alianza del suelo y la sangre en la Biblia. Eso es la composición de una obra pintada.

Ese cuadro fue discutido en la Academia real por Philippe de Champaigne, a quien no le gustaba la mujer "tierra". Pero Champaigne también reprochó a Poussin no haber representado los camellos, porque, en el texto bíblico, Eliézer reconoce a Rebeca cuando ella da de beber a esos animales. La discusión fue tormentosa, y los argumentos nos parecen ridículos: la fealdad de los camellos habría embellecido a las mujeres; sin ellos, Eliézer parece un vendedor de joyas; pero no, por el contrario, con esos camellos Eliézer hubiera sido confundido con un mercader del Levante, etcétera, etcétera. En esa época, la imitación de la realidad era una obligación imperiosa, tradición ya presente entre los griegos, y que existió en China y en Japón: el dragón levanta el vuelo en cuanto está terminado, los pájaros vienen a picotear las uvas sobre la tela, los caballos se van a pastar de noche por las praderas.

El poder del
trompe-l'œil
, dice Lévi-Strauss, no ha desaparecido: como prueba, los *collages* que, utilizando las materias verdaderas, equivalen a la imitación. El
trompe-l'œil
es un saber técnico que requirió un tiempo de aprendizaje, una reflexión meditativa y una dificultad por vencer. "A su manera y sobre su terreno, el
trompe-l'œil
realiza la unión de lo sensible y lo inteligible" (1993: 32). ¡Vieja obsesión! Pero ¿qué aporta el
trompe-l'œil
como placer para el que mira?

Una visión. "El espectáculo de un canasto lleno de fresas nunca será el mismo para quien recuerda la manera en que los holandeses y los alemanes del siglo XVII, o Chardin, los pintaron" (1993: 33). Tampoco es un azar si el
trompe-l'œil
se ejerce sobre la naturaleza muerta. Como eco al afecto temeroso que los pomo tienen por sus canastos, aquí tenemos a Lévi-Strauss como indio ante nuestros objetos familiares:

> (el
> *trompe-l'œil*
>) descubre y demuestra que, como lo dice el poeta, los objetos inanimados también tienen un alma. Un trozo de tejido, una joya, un fruto, una flor; un utensilio cualquiera, al igual que el rostro humano —objeto predilecto de otros pintores—, posee una verdad interior a la cual, como decía Chardin, se accede a través del sentimiento, pero que únicamente el saber y la imaginación técnicas pueden traducir (1993: 31).

Es un rasgo que, en él, es persistente: la atención a los objetos, la atención al mundo, la observación de los detalles, el gusto por el dibujo, que practica, la minucia de la mirada. Una noche, en su casa, cuando yo quería lavarme las manos, en dos frases me dividió a los pueblos de Europa que se lavan las manos con agua corriente y los que se las lavan obturando el lavamanos. Ocurre con esos minúsculos hallazgos lo mismo que con lo que se llama el "insight" o la interpretación atinada en una cura de psicoanálisis: es

breve, deslumbrante, insignificante, cambia todo, nunca lo había pensado.

En un breve episodio de *Tristes trópicos*, el etnólogo, al maravillarse del desparpajo campechano con que los bororos administran los cultos en su pueblo, los opone a la desolación de la sinagoga de Versalles, donde su abuelo era rabino: separada de la casa por un largo corredor angustiante, la sinagoga estaba vacía fuera de las horas de oración. La misma sequedad en el comedor de su abuelo. Un gallardete sobre la puerta indicaba: "Mastica bien tus alimentos, la digestión depende de ello". Y esto ocurría durante la primera Guerra Mundial, a la cual, en el texto de *Tristes trópicos*, no le falta ninguna de sus tres mayúsculas. El miedo, la angustia, el vacío, la guerra: es comprensible que la etnología haya podido reparar el mundo quebrado.

26. MÚSICA: VIVIR ENTRE SÍ

Ningún arte es objeto de más atenciones que la música. Melómano y loco por la ópera, Lévi-Strauss dibujó los decorados (que no se llevaron a cabo) de una ópera de René Leibowitz, a su vez autor de un famoso libro sobre la ópera; en sus exploraciones, el etnólogo es capaz de encontrar, en la melodía de una pobre danza en el fondo de los bosques de Brasil, uno de los movimientos de la *Sinfonía española* de Lalo, o analizar, en el "Finale" de *El hombre desnudo*, el ritmo del *Bolero* de Ravel.

El conjunto de los cuatro tomos de las *Mitológicas* se ubica bajo el signo de la música, invocada en la "Obertura" y el "Finale", dos términos que las composiciones utilizan para introducir y cerrar sus sinfonías. En todas partes, las metáforas musicales puntúan las demostraciones: cantata, rondó, variaciones… ¿Por qué esa obsesión en una serie de obras consagradas al análisis de los mitos? En la "Obertura" del primer tomo de las *Mitológicas* se expresa claramente que "la música es el supremo misterio de las ciencias del hombre".

Música y mito presentan afinidades múltiples. Primero, una y otro operan sobre el tiempo fisiológico del auditor: la música, al inmovilizar el tiempo durante la ejecución de una obra; el mito, al hacer "palpitante", como un corazón que late, el relato legendario. Son "máquinas para suprimir el tiempo". Luego, los dos necesitan auditores, ejecutantes mudos de una partitura cuyos directores son ambos. Por último, la música y el mito se apoyan en dos cuadros, uno externo —las ocurrencias exteriores, para el mito; los intervalos entre las notas y sus relaciones jerárquicas, para la música—, el otro interno, visceral o neuropsicológico. En cuanto a las diferencias, son esclarecedoras. Si la música apela directamente al tiempo visceral, propicio a la emoción, el mito lo hace a los "aspectos neuropsíquicos", porque exige del auditor que recorra constantemente el relato desde su comienzo, sin olvidar un solo detalle, recordando las variantes, para captar, según pasa el tiempo, el campo que se abre mediante un funcionamiento que evoca el del *scanner*. Una te agarra de las tripas, el otro nos agarra "al grupo". Hechas estas comparaciones, Lévi-Strauss proclama el privilegio de la música. ¿Es una desgracia, una suerte? Sigue siendo un misterio para siempre.

Como Rousseau o Yankelevitch, Lévi-Strauss pone en marcha su pensamiento para forzar el misterio. Porque la música activa no son solamente dos cuadros; cada uno se desdobla. El cuadro externo de la música incluye los intervalos jerarquizados, por un lado; pero también, por el otro, los sonidos musicales, íntegramente culturales. El cuadro interno, por su lado, incluye el registro cerebral y el visceral a la vez. Si en el lenguaje se efectúa la mediación entre naturaleza y cultura, en la música se trata de una "hipermediación".

> Así se explica en su principio (cuando no en su génesis y su operación que, lo hemos dicho, siguen siendo el gran misterio de las ciencias del hombre) el poder extraordinario que tiene la música de actuar simultáneamente sobre el espíritu y los sentidos, de poner en movimiento al mismo tiempo las ideas y las emociones, fundirlas en una corriente donde dejan de existir unas junto a otras, salvo como testigos y garantes (1964: 36).

Una vez superada esta brillante obertura, Lévi-Strauss inicia su peregrinaje. A mediados del primer volumen, al detenerse en la etapa donde se cruzan el veneno de pesca, la zarigüeya, el arco iris y el advenimiento de una cultura gracias a una matanza de poblaciones, Lévi-Strauss se aventura en el corazón del misterio. La matanza de una población permite pasar de lo continuo a lo discontinuo; en el veneno de pesca, el intervalo entre naturaleza y cultura se ve reducido al mínimo; en cuanto al arco iris, que es una serpiente, una vez recortado, cada trozo de serpiente engendra una especie anatómica, introduciendo lo discontinuo en lugar de lo continuo. ¿Qué relación tiene esto con la música?

La respuesta es el cromatismo. Esencialmente continuo, el cromatismo funciona en el registro de los colores y de los sonidos. Musicalmente, según Jean-Jacques Rousseau en el *Diccionario de música*, es un "medio" y "embellece lo diatónico con semitonos". Míticamente, el arco iris, en el pensamiento amerindio, ejerce una profunda maleficencia sobre el género humano: hay que cortarlo a lo ancho para restablecer los grandes intervalos. Pero este pensamiento sobre los colores se encuentra de idéntica manera en el pensamiento occidental, que lo aplica a la música: el cromatismo musical es "admirable para expresar el dolor y la aflicción" (Rousseau), y en la conversación es "lánguido, flojo, lastimero" (Littré).

Los indios de Guayana llaman arco iris a la "zarigüeya". Buena madre nutricia, pero envenenadora: ambivalente en términos de vida y de muerte. A ese punto de la lectura llegamos cuando, repentinamente,

Lévi-Strauss salta hasta Richard Wagner y, en la figura musical de Isolda, encuentra algo de una "función zarigüeya". La Isolda del mito medieval, en efecto, es bruja, dadora de un veneno mortal, ambivalente en términos de vida y de muerte, y buena madre nutricia, sanadora talentosa, porque ella, previamente, curó a Tristán herido.

> Que el análisis de los mitos sudamericanos nos haya llevado a hacer del veneno de pesca o de caza una variante combinatoria del seductor, envenenador del orden social, y que entre naturaleza y cultura uno y otro hayan aparecido como dos modalidades del reino de los pequeños intervalos, es apropiado para convencernos de que el filtro de amor y el filtro de muerte son intercambiables por otras razones que las extraídas de la simple oportunidad, y da que pensar sobre las causas profundas del cromatismo de *Tristán* (1964: 287).

Sí, en el segundo acto de *Tristán e Isolda*, ópera de Wagner, el dúo de los amantes en la noche se exhala en el cromatismo, y cuando en el tercer acto Isolda muere en un agotamiento doloroso, el cromatismo más puro triunfa en semitonos hasta las alturas más extremas, arrebatándola finalmente a la tierra de la que surgió. Entonces, para quien ama la música, la emoción es irresistible.

Con la música ocurre lo mismo que con esa suerte de éxtasis que se apodera de Lévi-Strauss durante sus paseos geológicos, cuando repentinamente, en un desvanecimiento del espacio y el tiempo, percibe las líneas acumulativas de la historia geológica. También la música sabe hacer desaparecer las diferencias de lo real en provecho de un compromiso del cuerpo y el espíritu, por una vez reunidos.

> La música triunfa en un lapso relativamente breve, cosa que la misma vida no siempre logra, ni siquiera en un plazo de meses ni de años ni de una existencia entera: la unión de un proyecto con su éxito, que, en el caso de la música, permite que el orden de lo sensible y lo inteligible se reúnan, simulando en resumen esa exaltación de la realización total que en un plazo mucho mayor únicamente pueden procurar los éxitos profesionales, sociales o amorosos, que exigieron una movilización toral del ser cuyas tensiones, con el éxito, repentinamente se relajan, provocando una caída paradójica, bienhechora, en oposición a las consecutivas al fracaso, y que también engendran llantos, pero de dicha (1971: 587).

Lévi-Strauss llega a esta conclusión a través de un análisis comparado de la risa y la angustia: estos acontecimientos de la vida psíquica y social, dice, vienen de un cortocircuito que acerca brutalmente unos "campos operatorios", para retomar la expresión de Koestler, o, por el contrario, que los aleja irremediablemente. Si el cortocircuito acerca lo inopinado, uno estalla de risa; si los campos operatorios resisten la síntesis rápida exigida por la situación amenazadora, uno se siente angustiado. La emoción musical participa a la vez de la risa y de la angustia: aquí, el auditor puede derramar lágrimas de alegría porque se ve arrebatado en el trayecto de la obra, y porque posee inmediatamente el resultado en cada resolución melódica o armónica. En la escucha musical, realmente se trata de campos operatorios ajustados por el compositor, cuyo papel es efectuar las síntesis rápidas que exige la situación, melódica o armónica; piénsese en la perturbación —¿angustiante o risible?— de una nota en falso soltada por un corno en una orquesta sinfónica, y se tendrá una idea de lo que la emoción musical extrae de la risa y la angustia en una situación de expectativa.

> Toda frase melódica o desarrollo armónico proponen una aventura. En ella, el auditor confía su espíritu y su sensibilidad a las iniciativas del compositor; y si al final corren lágrimas de dicha, es porque esta aventura, vivida de punta a punta en un lapso mucho más corto que si se hubiese tratado de una aventura real, también fue coronada de éxito y culmina con una felicidad de la que ofrecen menos ejemplos las aventuras verdaderas (1971: 589).

Así se justifica la comparación entre mito y música: el mito propone al auditor un esquema codificado en imágenes, mientras que la música propone un esquema codificado en sonidos. Las palabras empleadas en este lugar del texto evocan una atmósfera religiosa, no seca como la de la sinagoga de Versalles, sino fluida, de algún modo húmeda: unión carnal, "acoplamiento intelectual y afectivo que se opera entre el compositor y el auditor" (1971: 585), solemnidad, ceremonia… "La dicha musical es entonces la del alma invitada por una vez a reconocerse en el cuerpo", escribe Lévi-Strauss a propósito de Beethoven, Mozart y Bach. Siempre esa obsesión, pero esta vez lograda: reconciliar lo sensible y lo inteligible.

Decididamente, existe un paraíso en esas obsesiones. La unión de lo sensible y lo inteligible, ¿no es dislocada por la necesidad del intercambio de las mujeres al mismo tiempo que de los bienes? Se diría. ¿Está perdido todo paraíso? Sin duda, pero no todo el tiempo. Por momentos, necesariamente breves, la unión se vuelve a formar. ¿Cuándo? Durante las ceremonias, así fuesen artificiales, como los espectáculos y las maquinarias de los tsimshián; ante una obra de arte, ya sea para mirar, como una tela de Poussin, para

leer, como *La comedia humana* de Balzac (fuente de cuantiosas evocaciones en las *Mitológicas*), en el espectáculo de la naturaleza, cosa que había descubierto Kant en la *Crítica del juicio*, y al escuchar música.

Suponiendo incluso que se trate de un "envío" retórico para terminar un libro, las últimas líneas de *Las estructuras elementales del parentesco* dan una curiosa apreciación sobre la música:

> En las dos puntas del mundo, en las dos extremidades del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamán de la vida futura se repercuten: uno, ubicando el fin de la felicidad primitiva en el momento en que la confusión de las lenguas hizo de las palabras algo perteneciente a todos; el otro, al describir la beatitud del más allá como un cielo donde las mujeres ya no serán intercambiadas; o sea, relegando, a un futuro o un pasado igualmente fuera de alcance, la dulzura, eternamente negada al hombre social, de un mundo donde se podría vivir *entre sí* (1949: 570).

Sin duda, la música autoriza una breve escapada hacia ese "vivir *entre sí*" celestial, liberado de las coerciones de las sociedades, más allá de las palabras y más acá del sentido, sublimando el intercambio en una fusión agradecida.

Machacando una obsesiva frase musical de Chopin, el etnólogo quedó bloqueado en Campos Novos, separado de sus compañeros evacuados debido a una epidemia, y enfrentado al deprimente espectáculo de una humanidad débil y enferma. Seis días le bastaron para imaginar una obra de teatro afiebrada.

La apoteosis de Augusto pone en escena al futuro emperador Augusto en el momento de su divinización, votada por el Senado. Su hermana Camila espera el retorno de Cinna el etnólogo, un exaltado que siempre escogió el partido del desorden, cuando Augusto elegía el del orden. Y Camila, que ama a Cinna, cuenta con él para retener a Augusto al borde de su apoteosis. Contra toda expectativa, la iniciación a la divinización se prepara junto a un águila apestosa, tibia y desagradable: sin embargo es el águila de Júpiter, y se explica. Cuando se haya vuelto dios, Augusto ya no experimentará repulsión ante los olores animales, la fetidez de los excrementos, la podredumbre y la carroña. Y esta vez, el futuro emperador vacila ante la apoteosis.

Que uno pueda estar atiborrado de naturaleza, al punto de no soportar ya sus olores, sobre todo cuando está clavado en un lugar sin atractivos, eso es comprensible. Pero nada anula el don precioso que el etnólogo, sea cual fuere su estado, joven aventurero, investigador exiliado en Nueva York, futura gloria de la etnología, miembro de la Academia Francesa, tesoro viviente, en fin, logra transmitir a sus lectores: una formidable alegría de vivir. Una alegría que no se manifiesta solamente en la escucha musical, una alegría compasiva, ávida de sensaciones, estremecedora de entusiasmo, atenta al menor cambio de colores, de intensidades, de aromas y sabores, una alegría tan amante y magnífica que da ganas de comprender esa famosa unión entre sensible e inteligible que se encuentra en los fundamentos de las estructuras, y en sus escapadas.

FINALE

El primer libro que escribí sobre Claude Lévi-Strauss se titulaba *La structure et le malheur*. ¡Loca de mí! Había tomado su pesimismo al pie de la letra. Tenía 30 años y en lo que respecta a felicidad era una ingenua. No, ni hablar de desdicha en la obra de Lévi-Strauss. Ni desdicha ni felicidad, porque "todo es sufrimiento"; estamos de acuerdo, señor. Pero finalmente, ¿quién otro me dio el gusto de comprenderlo todo, y, como eso es imposible, comprender tanto como pueda abarcar el pensamiento? Sería una pura dicha del intelecto si uno no aprendiera también a gozar de los cinco sentidos: aprender pasa por el cuerpo, lo dijo una y otra vez. De tal modo, uno se vuelve atento a los estremecimientos del mundo, al martín pescador encaramado en la caña, al bordado de un antiguo chal de Cachemira y, en la lejanía, a la guillotina que corta el cuello de las cabras ante el templo de Kali, en Calcuta.

Sin duda, todos los etnólogos están animados por el gusto a la vida; sin una curiosidad apasionada, no irían a meterse en lugares tan incómodos. Pero usted es singular, señor; porque ese deseo de vida lo hizo moralista, que es una palabra, ¿sabe usted?, frecuente bajo su pluma. Al que lo lee, siempre le propina la misma lección.

Nada lo testimoniará mejor que la lección inaugural de la cátedra de antropología social que dio el 5 de enero de 1960.

> Permitirán ustedes, mis queridos colegas, que tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social en el comienzo de esta lección, mis últimas palabras sean para esos salvajes, cuya oscura tenacidad nos sigue ofreciendo el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el instante en que hablo, a miles de kilómetros de aquí, en alguna sabana carcomida por los fuegos de malezas o en un bosque chorreante de lluvia, vuelven al campamento para compartir una pobre pitanza, y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos y sus semejantes por el mundo que me enseñaron su pobre saber donde, sin embargo, cabe lo esencial de los conocimientos que ustedes me encargaron transmitir a otros; muy pronto, por desgracia, destinados todos a la extinción, bajo el impacto de las enfermedades y los modos de vida —para ellos, más horribles todavía— que nosotros les dimos; y para con los cuales he contraído una deuda de la que no quedaré liberado, ni siquiera si, en el lugar donde ustedes me pusieron, pudiera justificar la ternura que me inspiran y el agradecimiento que tengo hacia ellos; mientras sigo mostrándome tal y como fui entre ellos, y tal y como, entre ustedes, no querría dejar de ser: su alumno, y su testigo (1973: 44).

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS APARECIDAS EN FRANCÉS

La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara (1948), París, Société des Américanistes, Musée de l'Homme.

Les structures élémentaires de la parenté (1949), París, PUF; ed. rev. y corregida: París-La Haya, Mouton et Cie., 1967. [Trad. esp.: *Las estructuras elementales del parentesco* (1969), Buenos Aires, Paidós].

Race et histoire (1952), París, Unesco. [Trad. esp.: *Raza y cultura* (1993) (traducción de "Raza e historia", Sofía Bengoa y de "Raza y cultura", Alicia Duprat), Madrid, Cátedra].

Tristes Tropiques (1955), París, Plon; nueva ed., Plon, 1984. [Trad. esp.: *Tristes trópicos* (1970), Buenos Aires, Eudeba].

Anthropologie structurale I (1958), París, Plon. [Trad. esp.: *Antropología estructural* (1968), Buenos Aires, Eudeba].

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss (1961), Georges Charbonnier, París, Plon-Julliard. [Trad. esp.: *Arte, lenguaje y etnología. Entrevistas de Georges Charbonnier con Claude Lévi-Strauss* (1961), México, Siglo Veintiuno Editores].

La pensée sauvage (1962), París, Plon. [Trad. esp.: *El pensamiento salvaje* (1964), México, Fondo de Cultura Económica].

Le totémisme aujourd'hui (1962), París, PUF. [Trad. esp.: *El totemismo en la actualidad* (1965), México, Fondo de Cultura Económica].

Mythologiques I. Le cru et le cuit (1962), París, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (1968), México, Fondo de Cultura Económica].

Mythologiques II. Du miel aux cendres (1967), París, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas II. De la miel a las cenizas* (1972), México, Fondo de Cultura Económica].

Mythologiques III. des manieres de table L'origine (1968), París, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa* (1976), México, Siglo Veintiuno Editores].

Mythologiques IV. nu L'Homme (1971), París, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas IV. El hombre desnudo* (1976), México, Siglo Veintiuno Editores].

Anthropologie structurale II (1973), París, Plon. [Trad. esp.: *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades* (1979), México, Siglo Veintiuno Editores].

La voie des masques (1975), Ginebra, Albert Skira, 2 vols., París, Plon, 1979. [Trad. esp.: *La vía de las máscaras. Tres excursiones* (1981), México, Siglo Veintiuno Editores].

L'Identité (1977), seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss, París, Grasset; reed., PUF, 2000. [Trad. esp.: *La identidad: seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss* (1981), Barcelona, Petrel].

Discours de réception de Georges Dumézil a française et réponse de Lévi-Strauss l'Académie (1977), París, Gallimard.

Le regard éloigné (1983), París, Plon. [Trad. esp.: *La mirada distante* (1984), Barcelona, Argos Vergara].

Paroles données (1984), París, Plon. [Trad. esp.: *Palabra dada* (1984), Madrid, Espasa-Calpe].

La potière jalouse (1985), París, Plon. [Trad. esp.: *La alfarera celosa* (1986), Barcelona, Paidós].

De pres et de loin (1988), entrevistas con Didier Éribon, París, O. Jacob. [Trad. esp.: Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon (1990), *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza].

Des symboles et leurs doubles (1989), París, Plon.

Histoire de lynx (1991), París, Plon. [Trad. esp.: *Historia de Lince* (1992), Barcelona, Anagrama].

Regarder, écouter, lire (1993), París, Plon. [Trad. esp.: *Mirar, escuchar, leer* (1993), Madrid, Siruela].

Le Père Noël supplicié (1994a), Pin-Balma, Sables. [Trad. esp.: *El suplicio del Papá Noel* (2001), Madrid, Del Taller de Mario Muchnik].

Saudades do Brasil (1994b), París, Plon.

Saudades de São Paulo (1995), San Pablo, Companhia das Letras.

OBRAS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS APARECIDAS EN INGLÉS

The Nambikwara (1948), Washington, Smithsonian Institution.

The Tribes of the Upper Xingu River (1948), Washington, United States Government Printing Office.

The Tupi-Cawahib (1948), Washington, United States Government Printing Office.

Myth and Meaning: Five Talks for Radio (1994), Búfalo, Univ. of Toronto Press (1978); Ann Arbor (Michigan), Shoken Books. [Trad. esp.: *Mito y significado* (1987), Madrid, Alianza].

OTRAS OBRAS DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS EDITADAS EN CASTELLANO

Los alcances de la antropología (1966), Guatemala, José de Pineda Ibarra.

Lévi-Strauss, Verstraeten, Ricoeur, Paci, Caruso, Bellour, *et al*. (1967), *Problemas del estructuralismo*, Óscar del Barco (comp.), Córdoba, Editorial Universitaria.

Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss (1970), *Los gatos de Baudelaire*, Buenos Aires, Ediciones Signos.

El futuro de los estudios del parentesco (1973), Barcelona, Anagrama.

Lévi-Strauss (1974), Catherine Backes-Clément (comp.), Barcelona, Anagrama.

Elogio de la antropología. Lección inaugural en el Colegio de Francia, el 5 de enero de 1960 (1977), México, Pasado y Presente.

Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas (1978), Cuadernos Teorema, Valencia, Ed. Univ. Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia.

Filósofo de formación, una temprana curiosidad por las formas de vida de las sociedades tribales llevó a Claude Lévi-Strauss a Brasil. Allí comenzó su transformación en el etnólogo que revolucionaria las ciencias humanas. En este breve volumen Catherine Clement recorre la vasta obra y el pensamiento de Lévi- Strauss: las influencias de Marx y Freud, su admiración por Rousseau, su postura crítica frente a Sartre y sus análisis de los mitos y de la relación entre hombres y mujeres. A lo largo de esta travesía, la autora descubre a un observador minucioso dotado de una gran sensibilidad: Lévi-Strauss primero siente y luego analiza: reintegra lo sensible en lo inteligible, la naturaleza en la cultura. Siempre estuvo anticipado a su tiempo. Fue un ecologista precoz. Treinta anos antes de la popularización de los antidepresivos, tuvo en cuenta los desequilibrios químicos en el sistema nervioso en sus estudios sobre la eficacia simbólica. Señaló los primeros signos de la globalización y previó sus consecuencias.

Claude-Levi Strauss de Catherine Clement es un punto de referencia y la mejor guia para acercarse a uno do los pensamientos mas organizados y fecundos del siglo xx.

CATHERINE CLÉMENT (Boulogne-Billancourt, Francia 1939) es una destacada filósofa. novelista. feminista y crítica literaria. Estudió filosofía en la prestigiosa École Normale Supérieure. donde fue alumna de personalidades excepcionales como Claude-Lévi Strauss y Jacques Lacan. Ha publicado obras importantes en coautoría con Hélène Cixous y Julia Kristeva.

CATHERINE CLÉMENT (Boulogne-Billancourt, Francia 1939) es una destacada filósofa, novelista, feminista y crítica literaria. Estudió filosofía en la prestigiosa École Normale Supérieure. donde fue alumna de personalidades excepcionales como Claude-Lévi Strauss y Jacques Lacan. Ha publicado obras importantes en coautoría con Hélène Cixous y Julia Kristeva.

Notas

[1] Claude Lévi-Strauss, entrevista con *La Nouvelle Critique*, palabras recogidas por Catherine Clément y Antoine Casanova, febrero de 1973. < <

[2] Claude Lévi-Strauss (1971), “Introducción”, en: Marcel Mauss (comp.), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos. < <

[3] *Idem*. < <

[4] *Idem*. < <

[5] “Le Japon de Claude Lévi-Strauss”, entrevista con Catherine Clément, suplemento especial, *Le Matin de Paris*, 25 de octubre de 1980. < <

[6] *Idem*. < <

[7] Claude Lévi-Strauss, “Le triangle culinaire”, en:
L’Arc
, p. 20. < <

[8] Por afán de concisión, los mitos son aquí resumidos según los textos completos presentados en las

Mitológicas. < <

[9]

Jean-Paul
Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, p. 203. < <

[*] Los textos de Claude Lévi-Strauss se citan por su edición francesa como: (año de edición: página). [N. del T.]. < <

[*] Vatel fue un famoso *maître d'hotel* de Fouquet y luego del príncipe Condé. Se suicidó (en 1671) porque la marea no llegó a la hora indicada en una comida ofrecida por Condé y a la que asistía el rey. [T.]. < <